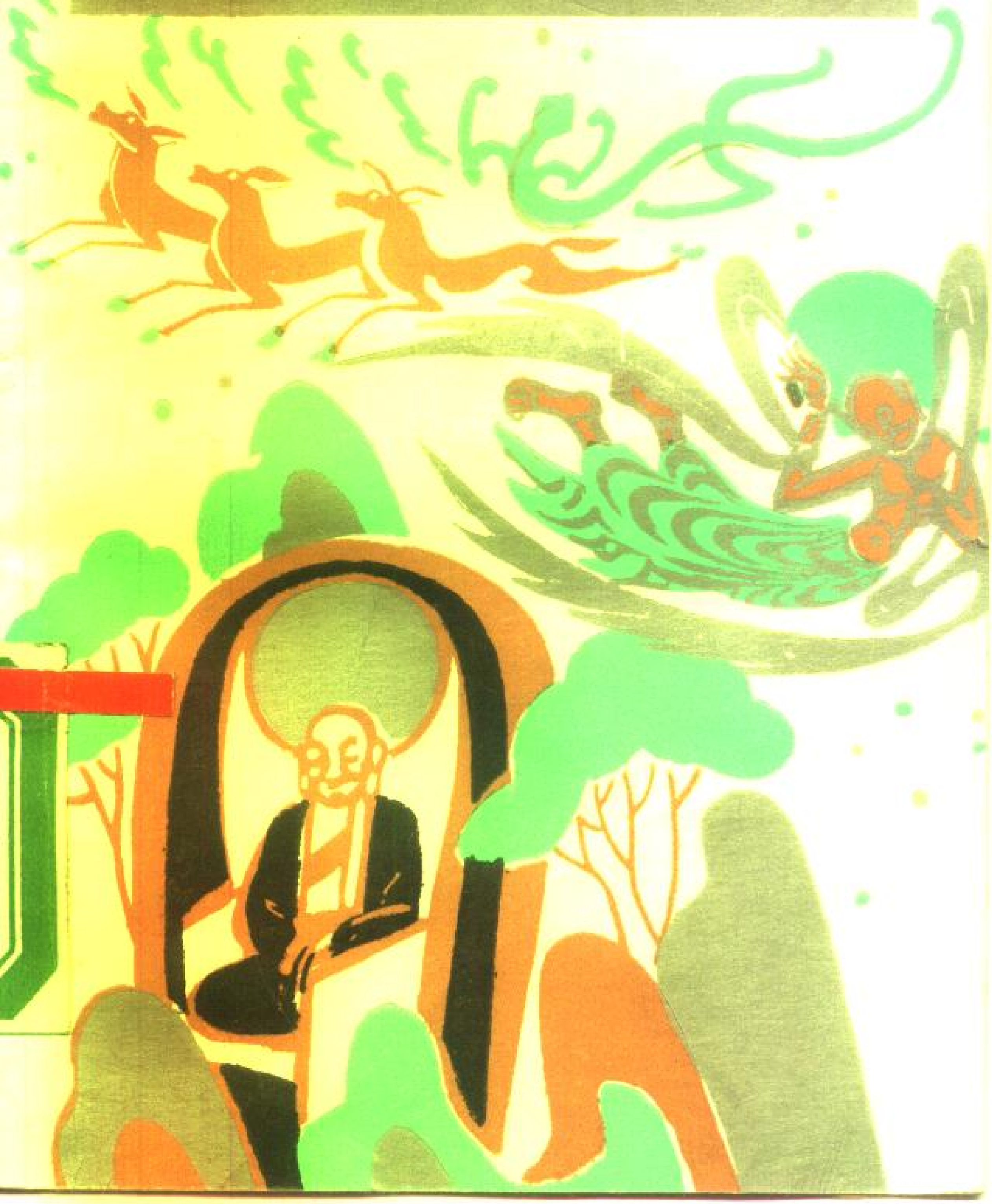
新知文库

禅与中国

0013577

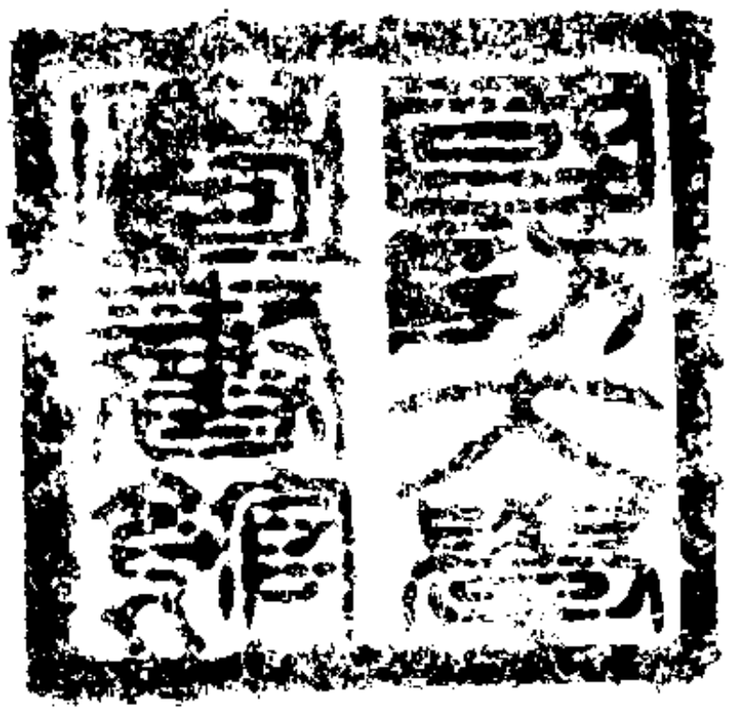
柳田圣山著　毛丹青译



I9H032
2 020 7960 5

禅 与 中 国

新 知 文 库 73



柳田圣山著

毛丹青译

生活·读书·新知三联书店

封面设计：宁成春

柳田圣山

無の探求〈中国禅〉

日本角川书店 1981 年第 12 版

新 知 文 库

禅与中国

CHAN YU ZHONGGUO

〔日〕柳田圣山著

毛丹青译

生活·读书·新知三联书店出版发行

北京朝阳门内大街 166 号

新 华 书 店 经 销

北京双桥印刷厂印刷

787×960 毫米 32 开本 7 印张 102,000 字

1988 年 11 月第 1 版 1988 年 11 月北京第 1 次印刷

印数 00,001—20,000

ISBN 7-108-00083-0/B·31 定价 2.00 元

“文化：中国与世界”
编　委　会

主　　编：甘　阳
副 主 编：苏国勋
　　刘小枫

编　　委：
　于　晓　王庆节
　王　炜　王　焱
　方　鸣　甘　阳
　纪　宏　刘小枫
　刘　东　孙依依
　杜小真　苏国勋
　李银河　何光沪
　余　量　陈平原
　陈　来　陈维纲
　陈嘉映　林　岗
　周国平　赵一凡
　赵越胜　徐友渔
　钱理群　黄子平
　郭宏安　曹天宇
　阎步克　梁治平
特约编辑：卞崇道

目　录

绪言 …… （1）

第一章　佛陀的瞑想 …… （17）

第二章　乐道颂歌 …… （28）

第三章　奇迹的魅力 …… （38）

第四章　宴坐——大乘的坐禅 …… （58）

第五章　般若波罗蜜 …… （74）

第六章　一行三昧——原初的安定 … （92）

第七章　本知的立场 …… （110）

第八章　从体到用 …… （126）

第九章　平常心是道 …… （138）

第十章　什么是人文？ …… （155）

第十一章　无字的发现 …… （171）

附篇：关于禅的对话 …… （181）

一、禅是“无”吗？…… （181）

二、西田哲学的功与罪 …… （183）

三、《临济录》《碧岩录》《无门关》 …… （185）

四、对无的再认识 …… （186）

五、禅思想的拓展 …… (189)
六、"空"的实体 …… (192)
七、从禅到止观 …… (195)
八、中国禅的起源 …… (198)
九、语录的出现 …… (200)
十、《临济录》的本质 …… (202)
十一、临济与普化 …… (205)
十二、禅的变质 …… (208)
十三、苦行不是禅 …… (211)
十四、从中国禅到日本禅 …… (214)

译后记 …… (218)

绪　言

○ 禅 的 起 源

禅起源于古代印度人的瑜伽，它是人与宇宙冥合的智慧。禅的诞生，可以追溯到远古公元前二十世纪。禅的梵语发音是“dhyāna”，意味“瞑想”；瑜伽（yoga）则是精神集中的意思。所以，禅在广义上，是瑜伽实践的一个阶段。一般说来，它是通过修炼将精神集中于一定的对象，平息纷扰的心灵，从而获得无我的明确智慧。

印度文明虽各有深浅之别，但都具备有坐集瞑想和精神的实践。如出现于公元前250年左右的《白骡子仙人奥义书》(Śvetāśvatara Upanised)，在其第二章讲授瑜伽的方法，歌咏道：

让身体的三个部分(胸、颈、头)啊，
一直保持向上伸展；
让各个感官连同意识，

注入心脏吧。
他就会在梵舟之中，
荡涤精神，
渡过布满恐惧的河流。
要止住呼吸、要克制运动，
在悄然无息中由鼻孔吐气；
犹如危坐烈马惊车，
慎重地荡涤精神，
集中自己的意识。

（根据高楠顺次郎《奥义书全书》，忽滑谷快天《禅学思想史》上，金仓园照《印度中世精神史》。）

○ 《薄伽梵歌》和瑜伽

《白骡子仙人奥义书》所传授的瑜伽方法，后来被《薄伽梵歌》(Bhagavad—gītā) 继承，这是公元一世纪左右的印度梵语宗教诗。这本诗集讲的瑜伽实践法，和印度原始数论派哲学力主绝对皈依唯一的神是相互联系的，就实践法本身而言，也确有一致性。这从《薄伽梵歌》第六章的前半部分，可以了解：

实践瑜伽的人，离群索居，
克制身心，舍弃贪婪的念头，
放弃自己的所有；
他永远修练。（第十颂）
在一处清净、宁谧的地方，高低相适，
这里堆着衣物、毛毡和野草，
让他铺下自己稳当的座位吧。（第十一颂）
他坐下，把精神集中在一点，
克制内心和感官的活动；
为净化自己，就必须修习瑜伽。（第十二颂）

（根据服部正明译《世界古典文学全集3》筑摩版）

在今天，这些诗大概都是具体记述瞑想心得的最早文献。这说明，它们与后来中国和日本文献中记录的坐禅主张几乎毫无差别。今天，对求访禅道的人们来说，先要做的事情，也大致超不过这些诗的范围。可以说，在文献资料不足的情况下，实际的瞑想技术，即使经过两千多年，仍然是不变的。这表明，坐禅是人类所有生存方式中最佳的姿势。

○ 瞑想的拓展

这里应该注意的是，印度、中国和日本的各派宗教基本上源于同样的瞑想实践，但它们的教义实际上却多种多样。这说明，同样的佛教，也有不同的发展。比如，今天的南方佛教和日本禅宗在瞑想及其思想内容上，都有显著差异。瑜伽和禅的打坐，甚至连实践法都不一样。两千年来的瞑想史，遍布印度、中国、日本乃至亚洲全域，它的思想与各地异质文明相结合，形成异彩纷呈的壮丽场景。从今天残存的许多遗物和文献中就可以想象，在中亚细亚、西藏、南海诸岛，也曾经出现过许多灿烂辉煌的瞑想宗教。最近，正如游客们不约而同地所说的那样，在完全不同于东方宗教传统的欧洲和美国等地，也激起对实践瞑想的强烈要求。

由此可知，瞑想的宗教从古代印度崛起，赢得亚洲人对它的关注，实际上又各不相同。但基于这种横跨辽阔地域的事实，与今天我们对禅的共同企求，是世界多样性的交相反应。

从印度发源的瞑想宗教，具有悠久的历史，

并且与多种异质文明结合，所以，若要追溯它的思想本源是非常困难的。

一般地说，笼统地谈禅或瑜伽，可能涉及很多方面，具有很难把本质说清楚的模糊性；特别是涉及禅文化或者思想一类的东西，这种模糊性就更严重。比如，石庭、绘画、墨迹等等，在今天的视觉意义上可以当作禅文化的代表，但究竟是什么样子的禅文化呢?就其所知是极为笼统的，也许就不可能概括成明确的意识，也许只不过是心境上的东西。当然，这样也好。禅文化不一定用哲学体系作前提。对于每个人来说，鉴赏和理解的深浅自不相同。理解的人明白，不理解的人不明白。再说，在理解的方式上，和所谓不理解的内容中，还存在着无数的问题。

最要紧的是，今天人们对禅的关注，竟然流于情绪上的通俗化倾向。比如，最近对以佛教为中心的东方传统思想的反省加深了，因而不断计划出版各类启蒙性书籍。人们对禅的兴趣最大。为迎合一般口味，有的出版社计划出版“系列讲座”读物，他们往往把佛教各派限制在禅的范围内。这样，禅就通俗化了。实际上，这是很危险的。这种倾向不只限于今天的原因，这与中国、日本

的禅的历史有着本质性的联系。

○ 禅的超现实性

仔细想来，这完全是不可思议的事，禅在佛教各派中，恐怕最难通俗化，但它却最能产生通俗的魅力，这究竟是什么原因呢？

其实，禅只是一种被选中的宗教而已，它原是宗教中的少数派。从历史上看，它从所谓出家与独坐瞑想的实践开始。至少，佛教的禅起始于苛刻的出家与坐禅之道。文字有记载，要人忠实地学习佛陀的这种作法，这与佛教以前的孤独老仙人的传统有进一步的关系。就是在许多大乘各派兴起以后，禅家众人仍然专心致力于遵循最朴素的出家佛教的实践。这在今天不能视为一般的共同实践，而是一种有限的实践。本来，从小乘禅到主张大乘禅，进而超越它而确立最上乘禅的立场，是中国和日本的禅所共同的，它们原是不拘泥狭义出家主张的。但是，如前所述，作为实践的禅，从公元前三世纪的古吠陀时代直到今天，几乎亘古未变。实际上，实践瞑想最难与一般的现代人生活相结合。至少，它要求某一段时

间断绝与家庭和社会的来往，甚至彻底超越文化的领域。

这样，严格意义上的实践瞑想终于过去了。我们必须再度了解这个事实。现代历史的方向要靠划分社会职业的体制和意识形态来衡量一切，这在本质上，与禅的实践和思想水火不容。正因为有其本质的不同，所以，人们也就在非本质的情境中寻求禅的通俗化。

○ 禅的思想本质

理解禅的思想本质是最困难的。从实践兴趣出发的禅，在思想形成的过程中，并没有一定的体系性立场。一方面，全部佛教体系都可视为禅的思想；在这种可能性的同时也可讥笑它只是佛教思想，而不是禅的思想，而且，从本质上区别中国的禅和老庄思想也是很难的。一般人说及中国的禅思想，多数是老庄的思想，或是儒家思想。这样，什么是思想这个难题就复杂化了。

如果遵照一般的考虑，视思想为众人首肯的普遍性本源真理，那么，也可以说禅无思想。本来，所谓思想，在佛教术语中，一般是指妄想的

意思；有时转义成控制妄想的那种思维，即瞑想的意思。思想常是倒退的。反过来说在禅把思想视为问题的时候，几乎都是游戏。因为，妄想把实际是空的东西摆弄成有的东西，只是玩弄光景。但现代人不采用这个狭义的佛教语言，而用一般的近代意思。禅尤其讨厌这种意思的转换。

禅思想到底是什么？如果“思想”这个词，在人的各种活动中等于精神的自觉活动，是属于广义的宗教或文化的表现，那么，禅自然也有这种东西。但是，禅必须有它被称为禅的东西。比如，禅宗是中国佛教的一派，在某种程度上追溯它的历史由来是可能的。不过，禅不象其它佛教各派，具有特定宗祖及其教义体系，它的历史探寻之路已经逐渐迷失了。禅宗的基本文献是“语录”和“传灯录”，似乎很难从浩如烟海的禅宗史书中理出线索，弄清它们的主张和教义，这是难以解决的问题。这些是广义上的禅问答的记录。说到禅问答，人们容易把它理解成不知所云的语言酬对。而且，研究禅的特色的人，又喜欢强调禅的超逻辑和非理性。所有这些都表示，禅与思想是无缘的。与通俗性的巨大魅力相比，禅本身似乎不具备明确的思想。确实如此吗？

○ 所谓“无”

现代学者有这样的倾向：把“无”字看作禅的思想特色。“无”是多义的，如果作为对应现实的“有”的“无”，也就是广义上指非存在的话，那么，中国的禅曾经是以无的问题为中心的。而且，日本禅宗在继承这一点上，也有相同倾向。但是，“无”能否视为禅的思想本质呢？能否进一步认为，在回溯中国的禅时，可否用无的思想来表示东方的瞑想宗教之特色呢？

重要的是，印度的禅和中国、日本的禅是否在性质上是一致的？在这以前，禅又是佛教的实践基础，它的特色果真贯穿于三国的历史之中吗？佛陀觉悟的体验是否与直接兴起于中国的禅宗的悟完全相同呢？如果相同，在历史的范围内，佛陀的立场被后来的大乘佛教所超越，而印度大乘佛教来到中国，不是也被超越了吗？认为它们在本质上都相同，不如说是中国佛教徒在自身教义体系中的追求罢了。日本接受的禅经过镰仓以后的革新。从明确的历史发展情况来看，禅的思想贯通印度、中国、日本而从未变动，是不真实

的。

这里必须弄清一点：一般所说的“无”的思想，其实不过是从近代时尚中所要求的立场而已。如果进而言之，它仍然是一种从近代西方回归的东方思想。即，明治以后，我们的父辈才开始接触与西方哲学迥然不同的宗教，进而与惊人的近代文明相遇，他们在佛教与禅之中，重新寻求能够抗御西方的日本文化，但东方传统本身，显然经历过一次中断。

增谷文雄指出，佛教曾两度传到日本。不用说，第一次是经过中国和朝鲜的佛教，由我们的祖先吸收过来，这个过程从班鸠时代起，直到奈良、平安、镰仓、室町和江户时代，前后约有一千年；第二次的传入，是指我们的父辈在明治后才开始通过西方认识佛教。这两种佛教的性质未必相同。真正的统一有待于今后我们的新研究和努力。我并不认为增谷的说法是定论；但对未来佛教的展望，我们是有同感的。

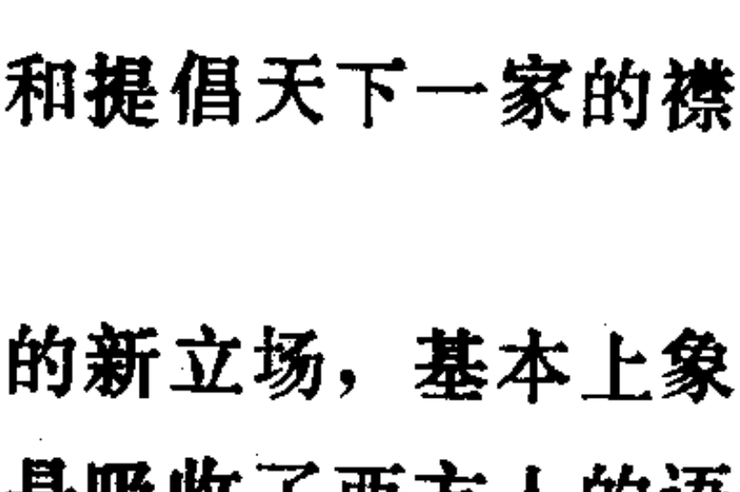
○ 东方的与西方的

用现代立场讨论禅的思想意义，其问题比以

上的佛教一般情况更为复杂。草率的判断一定要避免。我们的先人通过西方人佛教研究的学术成果，学习了原始佛教，在这里已经明显潜存了近代西方文明的影响。因此，用“无”的立场解释禅的态度，其实是已经西化了的近代产物。东方的“无”的思想既被称为东方的，但实际上又是以近代西方为前提的。在仅仅称东方的同时，它又与近代西方有性质差别。甚至隐含了危险，即可能堕入只顾追求既非西方亦非东方的纯粹观念的危险。

这样说是现实的，比如，近代日本关于东方思想的研究，一方面就是受命于日本政治的要求，发扬狭窄的精神主义。无可否认的事实是，提倡东方的“无”，实际上具有从纯粹思想的问题中暴露出来的危险性。从我们记事以来，那些过去的坐禅实践和禅录讲义就已经流传开了，它们的目的在于培养无私奉公的精神和提倡天下一家的襟怀。

近代日本关于印度研究的新立场，基本上象增谷文雄先生指出的那样，是吸收了西方人的语言学文献研究和根据对文物科学调查所获得的历史研究的成果，加之对日本



藏经”的研究。虽然日本对印度佛教的学术研究显示出令人瞩目的进展，但对于中国、日本佛教的新研究，则显得相当迟缓。对此值得提出的是宇井伯寿博士的《禅宗史研究》，共三册，最早收于《印度哲学研究》的末尾。

但值得注意的是，恰巧在同一个时期，有些人虽然接受了西方学术研究的同样方法，但是雄心勃勃地想用哲学的立场来辨析和组合东方传统的佛教，尤其是禅的思想。这是与上述的印度研究完全不同的工作。不用说，西田几多郎和铃木大拙两位博士对禅的研究正是如此。西田哲学并未停留在单纯的禅和佛教思想的学术研究，而是创造了纯粹的近代意义的哲学体系，对此，很多人都注意到了。但是，它的基础潜存着禅，也是无可否认的事实。

现在我们无意于述说西田哲学与禅的内在关系。但应注意的是，西田、铃木两位博士的哲学与宇井博士所代表的印度哲学研究，虽然都采取与西方文明相遇而后对东方学术进行深刻反省的立场，却是向着根本不同的途径发展的。统而言之，一方倾向哲学，舍弃历史；另一方则倾向历史研究，无视哲学。一般来说，禅与学术相距甚

远，但在思想方面，则与近代哲学相连。可以这样说，近代日本对禅的研究，犹如把最新式汽车开进未修筑的泥泞道上，表现出一种开拓的勇气。

○ 落后的禅史研究

正如上述的佛教例子所表明的那样，归纳起来，正当近代意义的佛教研究达到文献学和历史研究的阶段时，关于中国和日本的禅的研究几乎都跨越了文献和历史的阶段，直接涉及到哲学本身的问题。相对于西方文化来说，禅佛教的“无”中，可以找出东方文化的特色。但在历史上，从未出现过一个完整体系，可称之为“无的东方思想”。至于认为“无”是禅的传统的立场，并没有西方学者认为的那种绝对否定的意思。正因为人们对禅有不切实际的期望，以致对它的评价有失妥当。

我们先来说说东方的思想究竟是印度的还是中国的？这两者可以大不相同。如果是中国的，可以是儒家，也可以是老庄。伴随时代的变迁，思想也在不断变化。禅与这些学说并不能融通，

它重视直接而具体的体验，没有抽象的思想。与此相反，东方的“无”的立场，与印度、中国和日本相互沟通：如果把它们称之为思想，其义过于含糊，而另一方面我们对近代西方又意识得太多。

再度评价过去的佛教，使它再生于现代与未来的社会，本是重要的尝试，但对今天的禅，有必要重温过去，重新思考它在印度、中国和日本的历史发展。可以说，我这本书的意图是，把禅——那充溢着当今时代色彩的禅，暂时放回博物馆的展柜里，重新加以冷静地鉴赏。为了禅的思想进程，这点工作总是必要的。正如步入不惑之年的绅士，难免要检查一下身体的各个器官。禅也是一样，它过多地接受了人们的幻想，现在有必要进行一点正确的健康诊断。

○ 本书的期望

出于以上的理由，我这本书始终把禅的思想当作过去的东西，集中思考它的历史来源和变迁。当然，弄清印度禅和瑜伽的历史来源，是出乎我能力以外的工作，也不是现在的目的。这里

首先要把握的是在“乐道”和奇异的“神通”信仰中那些原始佛教的禅思想的特色，在中国早期佛教中探寻它的影响，同时再探究大乘佛的禅思想。这种源于印度又批判过原始佛教的禅思想，由中国佛教徒继承下来，考察他们的思维特征可以发现形成禅宗的契机。我们要了解中国禅宗的形成及其历史意义，特别要追寻中国禅宗的新瞑想法“公案”的产生和发展轨迹，尽可能地阐明所谓“无”的意义。

我们首先要把握原始佛教中的“乐道”和“神通信仰”，这是因为以往的佛教研究似乎都轻视这两点。禅的实践目标，不在苦行，而在于极其乐天的“乐道”生活，由此可以认出它与其它宗教不同的特色。后来，中国的禅僧只视思想和哲学为游戏，其间接的原因也在于此。被很多西方学者研究的原始佛教思想，具有强烈的伦理性和逻辑性。实践本是“乐道生活”的瞑想与精神的统一，但它被人们生拉硬扯到中世纪基督教的修炼上去，获得了奇迹般的神通力及对它的信仰，对后来的佛教具有长远的影响。尽管如此，以往的禅的研究，由于具有后代的禅那种逻辑整合性的一面，所以有着忽视神通的严重倾向。这些奇

迹，伴随禅而来，源出于一种神秘的能力。“神通”正是深奥而神秘的宇宙生命的运动。禅与智，连同先行于它们的制度戒律，形成了原始佛教修炼的重要纲领。

大乘禅即根据这两点，作为禅的支配力量对原始僧团进行批判，因而盛行起来。还有，早期的中国佛教徒，兼容并蓄大小乘禅，从而带来对命运的困惑。由于这两个因素，加之中国民族那种较为乐观旷达而又旺盛的求知欲望，这就必然促使中国禅宗的兴起。对于这些，我们不是都应当进行实实在在的探索吗？当然，言之当否，还有待读者的判断。本书力求以丰富的第一手资料，向读者提供直接聆听历史人物的自身说法的机会。

第一章　佛陀的瞑想

○　佛陀宗教的特色

佛陀的宗教，乃是来自深邃的瞑想和精神集中的实践，这已广为人知。实际上，瞑想和古代婆罗门教的祭祀不同，具有佛陀宗教的特色。无论是谁，当他诵读古"阿含"经典（佛陀的传语）的时候，都会马上注意一件有名的事实，佛陀出家之后，就师从卡拉玛(Ālāra kālāma)和勒玛 (Udda-ka Rāmaputta)二人，学习瑜伽。尤其在汉译《方广大庄严经》及其它古代传记中，有以下记载：幼年的佛陀还未出家，对瑜伽一无所知，但他已经在郊外简普(Jambū)树下独立瞑想了，他一统精神，直至达到四禅的最后阶段禅定。当然，这个传说是理想化的。

《方广大庄严经》的作者好象意识到佛教瞑想与瑜伽瞑想的不同状况。当时，佛陀感到那两个

瑜伽师的指导和自己为之化费六年光阴的苦行，都是无意义的。他回忆起上述的幼年经验，终于下了山，来到尼连河(Nairañiana)沿岸，在附近的菩提树下打起坐来。这里，笔者依然根据四禅阶段来阐述著名的佛陀的得道过程。中国把佛陀的得道看成是继出家和苦行以后的事情，但是在古代佛陀的传记中，特别重视刚刚得道前的那一段，即佛陀与恶魔战斗而取得的胜利。这是在进入四禅最初阶段以前，与感性妄念的斗争，它本身就是一种瞑想。

的确，佛教的瞑想比古代瑜伽的瞑想更为出色。关于这一点，以后再谈。这里能够清楚地说明，佛陀本人为使自己成为佛陀(觉悟之人)，身体力行，做到精神的集中和瞑想，尔后，要求围坐在他四周的弟子，沿用同样的方法入禅。现在暂时搁下佛传的记述，先从《经集》(Suttanipāta)来研究佛陀的瞑想特色，这是当前印度佛教研究者们公认的最古老的学术文献，是佛陀的言论集成(翻译与考据，参见中村元《佛陀语言》岩波书店)。

○ 在《经集》的背后

佛陀是历史人物，他在成为大规模的佛教僧团的开山鼻祖以前，曾经当面传授他的弟子，《经集》就是以朴素的形式辑集这些训示的著作。这部经典的背后含义，只是坐禅和瞑想。佛陀要求弟子们的乃是寓于心灵中的内在的安稳，它是依靠自我抑制和瞑想而得来的生活感受。所谓心灵上的安稳，是指精神统一的最高状态，汉译为“定”，音译为三昧。这本身连“我是这般安稳啊”的意识也不能存在；可以说这要高度谨慎克制自我放逸，是在专心专意地使心灵安稳下来的情境中油然而生的状态。就是这种“不可放逸”，是佛陀于晚年所著《游行经》教谕的主旨。

对佛陀而言，唯有瞑想与精神的统一，才是观正理、取明知的正确方法。四谛与十二因缘是原始佛教的基本原理，它们的说法也是根据这样的瞑想实践而来的。著名的十二因缘的观察正如近代学者所理解的那样，不仅穷尽对纯逻辑性存在的说明，而且还通过神通的特殊能力，观察所有生命过程的姿态，它包括过去与未来的自己，

以及现在正充满活力的生命。神通是超感觉的透视力，只有靠精神集中和瞑想的实践，才能够获得。

○ 苦行的放弃和瞑想的宁静

瞑想是一般的实践道路，它与当时的印度宗教相互沟通。对此，佛陀宗教的瞑想究竟具有什么特色？佛陀舍弃前面提到的卡拉玛和勒玛两位仙人所传授的瑜伽，是有理由的，后面我们会作各种说明，其中的重要原因之一似乎是，瑜伽是以苦行为目的的独善其身的作法。当然，佛陀有时也劝人修苦行，但从未把苦行当作目的，或者当作唯一的方法。有时他要求伦理的严峻性，但不是单纯的伦理严厉主义。这一点，可能是他与提婆达多等人的主张产生距离的原因。

毋庸待言，佛陀放弃苦行，并非象当时的某种自由思想家那样，唯独肯定感觉的欲望和快乐。他抛弃的是快乐和苦行这两极，在择取合宜的中间道路，这时他发现一种清新的生活可以享受真正意义上的道中之乐。这具有不同于瞑想方法的区别意义。其实，佛陀的瞑想，并没有在想法上

钻牛角尖的偏颇性。一般认为，原始佛教的无常观，是具有神经质的厌世观，其实绝非如此，佛教的根基，实际上是彻底的乐天情调，是对人类性的充分肯定。

比如，上述的《经集》，汇集了佛陀的言论，其中第一章第五节，有一段佛陀对答锻冶工次达的质问：

> 醒悟的人们说：那些超越疑虑，背离苦恼，乐在涅槃，驱除贪欲，指导诸神世界的人——乃是“行道的胜者”。（86）

佛陀教诲心灵的宁静，是三摩地，是进入涅槃的境界。心灵的真正宁静，是达到涅槃，这只有达到无我的境界才能获得。这是在对这部经典注解释义的著述里经常被强调的。关于是否在肉体死后才有涅槃这类经常出现在后来佛教中的议论，其实还构不成问题。禅定的真正快乐，是不用涉及这些议论的。

○ 乐在真理之中

涅槃是佛教的终极目标，同时它已经存在于修行者的日常生活之中，他们在禅定中得到快乐。

现在的西语“主体”(subject)一词，含有“向下投”的意思，如果用它遵从主体性的本义，那么，对修行者来说，涅槃最具主体性。比如，在《经集》的第一章第十节，佛陀对阿那瓦加夜叉说道：

> 多数贤人认为圣者应该是——具有智慧的力量、遵守戒律与誓约、心诚专一、乐在禅定、有愿望而不流于执着、没有放荡的行为、摒弃一切烦恼的人。（212）

又在第二章第九节中进一步说：

> 要在真理中追求快乐，在真理中欢欣，要安然自得于真理，认识真理的永恒，不可诽谤真理，依据被巧妙道出来的真理而生活。（327）

真理是禅定的内容。它是出家人对禅定的专心修习，又是供奉专念禅定者的生活。在第三章第十一节，那勃加问及出家人的圣行时，佛陀回答道：

> 学习独坐，供奉有道之人。圣者生活之道是孤独起居，唯有如此，才能享受其中乐趣。（718）

有些人专门实践禅定，关于他们的生存方式，以后再讨论。人若能如此安定精神，同时就

能够在宁静的心灵中获得快乐。当然，这不是贪图心灵的宁静，而始终是一种纯净无我的、涅槃的乐趣。真正的宁静，是充满一切喜悦和欢欣的世界，在这个世界中，就连对宁静的意识都荡然无存了。比如，后来组成的四禅阶段说就是这样的。在初禅阶段，先有一种喜悦与欢欣，从现实的烦扰中解脱出来；进入第二禅阶段，禅定自身的喜悦与欢欣被纯化了；进而达到三禅，喜悦的意念消失了，只剩下纯净的欢欣；在最后的第四禅中，纯净的欢欣也消失了，这时就出现了清澈透明的智慧。

这是关于禅定内在而深邃的喜悦意识的确切说明。尤其是第三禅纯净的欢欣，更为以往的圣人所同声赞叹，所以，古人特别重视这一阶段。当然，这样解说禅，乃是后来的事。现在不妨观察下述巧妙的譬喻，它们同样出自《经集》：

这件事情，最好从深沼浅沟里的水来了解。浅底的小河的水啊，流淌着声声回响；大河的水啊，悄无声息地流去。（720）

不足者啊，激起声浪；满盈着的，却寂静不响。愚蠢的人啊，是盛着半截水的瓶子；贤良智慧的人啊，是盈满着水的池塘。(722)

○ 出家与在家

出家和在家的两类弟子构成佛陀的僧团。但是，从佛陀自己的经历来看，出家当然是中心，这也是当时印度宗教的普遍倾向。因此，瞑想和精神集中的实践，主要是出家弟子的专职。《经集》第三章第一节，有如下关于出家的叙述：

具有慧眼的人(佛陀)，是怎样出家的？他在考虑了什么以后，就满心欢喜地出家了？让我来讲吧。(405)

这种在家的生活，是令人窒息的、烦杂的、堆满尘灰的。他见到出家的他，如此辽阔无垠的没有烦嚣的原野，就出家了。(406)

他抑制各种感官，坚定地守护意志，真正地自觉，潜心诚意，沿户乞讨饭食，很快就装满托钵了。(413)

经典注释以为以上的诗句是阿难所写。出家是佛陀本人的经历，又是所有正式修行人的道路，实际上，佛陀在别处也这样说过：

修行人，时间未定，不得外出。唯有在规定的时间内，才托钵进村。时间未定而外

出，只因被执着所束缚。所以，每个觉悟的人，不得其时不外出。（386）

修行人到规定的时间，得到施舍的食物，独自退隐坐在树下。控制自我，返顾内心，守住内心，不致外逸。（388）

贤者，专心于精神的宁静，在林中的漫步，树下瞑想，都会感到极大满足。（707）

让心灵安宁吧，不要徬徨，不要后悔，不要怠慢。修行人应该去寂静的地方栖身啊。（925）

树下的瞑想——独坐与禅定，连同此前实行的戒律，都是出家弟子们的原则本务。但与其说本务，倒不如说是出家弟子们的荣耀和无比的喜悦。

后来的大乘佛教不以远离人世为喜悦和高贵，它强烈地批判以往固执禅定的佛教徒。它觉得入禅定就如进地狱，唯有视生死之事为游戏园地而自由舒展，才能实行菩萨之道。（《维摩经》）。大乘佛教所以如此，是有原因的：出家弟子的瞑想，逐渐固定化，出现一种隐遁倾向，满足于主观的自我，变成只为逃避现实的借口（参见第四章）。初期的佛教教团已经被职业出家弟子所指

导，瞑想和独居的生活仅仅为被选拔出来的人所享受了，这就是后来大乘佛教责难他们的原因。

○ 被选者的道路

当然，没有纯净而坚定的决心，独居和实践瞑想是很难进行的。如上所述，在坚强的决心和严格的自我抑制中，有一种真正发自内心的喜悦。不可否认这就是被选者的道路，叫作“乐在禅中”的表现。在同一本《经集》中，这种论述是参差不齐的；在最古老的部分中比较少有，而在新的部分中则较多，这可能是它倾向于脱逸的前兆。比如，下述的诗句就明显地表明了出家弟子的瞑想高于在家弟子。

恰如青头孔雀在天空飞翔，但无法赶上天鹅的速度。在家者无法赶上远离世间、瞑想于林中的圣人和修行人。(221)

比丘厌倦了，隐退了，在远离世俗的地方徘徊，而在人间生活中表现不出的风采生命，岂不适合自然的事么？(810)

以后的诗句，属于最古老部分，但这部作品强调极端的远离，已经显出独居者的僵化，不能与

这部作品的其它诗句相互联系。形式上的绝对否定含有返回轻易肯定的危险性。反之在朴素而乐观的乐道实践中，却产生出深刻的自我反省和具体的自己否定。试看以下诗句：

圣者不执着一切，无爱又无恨，悲伤和吝啬都不沾染，恰如莲叶上的水珠，出污泥而不染。(811)

这首诗与后来的大乘佛教相应肯定现实生活认为只有在烦恼中才有真正的觉悟不同。佛陀宗教的朴素瞑想的喜悦 由《长老偈》(Thera-gāthā)和《长老尼偈》(Theri-gāthā)所继承，它们是继《经集》时代以后的集男女出家弟子的诗句之大成，通过独居与坐禅的丰富诗歌充分地表达了喜悦情怀。这里可以见到禅僧如何专门修习深邃的瞑想，同时还可以见到这种瞑想本身成为被选者所属品的过程。

第二章　乐道颂歌

○　乐在瞑想中的人们

如上所说，佛陀瞑想的特色在于安然地享受在瞑想中的生活。它的前提是专心诚意地出家和独居。实际上，在佛陀死后，随着仰慕佛道的弟子们的僧团日渐增多，有一群人就通过贯彻这样的独居生活，恪守和执行佛陀的教谕。

他们每天专心瞑想的实践，通过美妙的诗歌把乐在道中的独居生活不断记录下来，从而把佛陀的宗教教义传到实际生活中，这种教义一般称作原始佛教。如果出家与在家显然有别，那就会令人想起日本江户末期妙好人的作品。这里不妨先看一下前述《长老偈》中异达长老的作品。据说这位长老是沙格达郊外一位长者之子，他的兄弟都为夜叉所害而遭毕命，就此一个人出了家，住在雅枝亚加勒河畔的洞窟之中，达到了深邃的觉

悟。（作品的考证与翻译，参见 世 界文学全集《佛典》第一。早岛镜正著，筑摩版）

无知的凡人，担心衰老与疾病；贤良智慧的人知道这就是痛苦。当人们知道这是痛苦，按照常规方法而瞑想，就得到没有比这更大的喜悦了。(518)

执着的爱带来痛苦，隐藏怨毒，增长轮回，积累百般欲望，引起大烦闷。如果抛弃这种爱，按照常规想法而瞑想，这时的人就得到没有比这更大的喜悦了。(519)

空中响遍雷鸣，路上飞雀飞翔，雨水从四方沛然而降；修行人仍然进入山瞑想，这时的人就得到没有比这更大的喜悦了。(522)

草木丛中，绽放灿烂的野花，装点河旁，坐在那里心情舒畅而瞑想，这时的人就得到没有比这更大的喜悦了。(523)

夜雨飘落，落在人迹未到的林中，张牙舞爪的野兽在狂吼，修行人仍然进入山谷瞑想，这时的人就得到没有比这更大的喜悦了。(524)

步入群山，栖身于岩石裂痕旁，止息自我的省察力量，离开恐怖，去除心灵的放荡

而瞑想，这时的人就得到没有比这更大的喜悦了。(525)

安然地除掉内心的污垢、忧虑与放荡，
拉开门栓，无树木、无弓矢、无一点污秽，
一切无所有而瞑想，这时的人就得到没有比
这更大的喜悦了。(526)

这些诗句确实美丽，清新而纯净。象这样如实歌颂那些专心瞑想的修行人，赞美他们纯真的喜悦情怀的作品，是很少见的。比较一下后面的中国乐道歌，这里确实充盈着一种远离和瞑想的朴素与纯真。来自山林的彻底的自由，把世俗的荣华完全驱除了。

○ 瞑想的固定化

在汉译经典中，也有大量歌颂山上独居与瞑想的喜悦。比如，从早期的《修行道地经》就可以看到类似上述的诗句。《修行道地经》的原文是关于实践瑜伽过程的意思，实际上，它和《瑜伽师地论》的意思里论瑜伽一样，是同一个说法。

其实《修行道地经》记述最多的是，瑜伽行者们用冷水擦双手，清洗面孔，仰望四周的浩空，见

到点点繁星在悄悄闪烁，他们抑制内心，克服懈怠的意念。沉静的夜空，星光的闪烁，令人想起那些完成严谨的实践理性体系的近代哲人，或者想起佛陀开悟成道的故事。

根据早岛镜正《早期佛教的社会生活》一书，大乘佛教的空观起源，是早期佛教徒的空住生活。这就象文字上所说，来到空荡无人的房间，专心独居瞑想。在早岛提出的下述资料中，应该注意的是，修行人的喜悦与前面《长老偈》的语句完全相同。

比丘步入空屋，让内心清静下来，正观佛法，享受人间所无的喜悦。(《法句经》，373)

朋友萨利佛陀啊，这里有比丘。他在独居的瞑想中逸然自乐；他喜好独居的思维，修习内心的宁静，不舍弃集中的精神，最终完成正观，成为空屋的专修人。朋友萨利佛陀啊，只有这样的比丘，才能够光耀哥新加的萨勒森林。(《中部经典》第312《牛角林大经》)

这样，在寂寥无人的场所中独居瞑想，产生空住的悟，不久又发展到大乘的空观思想，大概就是极其自然的了。但重要的是，这些在道中求

乐的独居生活，单方面变成了被选者独善自身的表现，并逐渐倾向于逃避现实。

如前所述，在《长老偈》诗句中，那种严格的自我否定的佛陀精神几乎渐趋淡薄。所以乐于形式上的独居，是不会具有自我满足的乐天生活的。

○ 佛教在中国的传入与乐道思想

在佛教被中国所吸收的时候，至少可以承认，首先，那种独居和瞑想的主张是接近庄子《逍遥游》和《齐物论》思想的东西，它确实与提倡天地同根、万物一体的自然静观的乐观主义相互连结。其次，独居和瞑想是具体的生活方式，但它同时又被人看成近似那些神仙道士的生活，他们把远离人烟的深山幽谷当作修道的场所。另一方面，这种生活又同魏晋六朝时代时尚的山居遁隐文学的风气相结合，逐渐形成一种倾向。这些都可想象到，实际上，一切从山居修道之僧的，意义上看这个时代的修禅者可称为山僧，被人们视为神异之人，从而称为神僧。

关于早期中国佛教的习禅者的实际状况，将在以下章节探讨。仅就印度的禅而言，它先要逃

避现实生活的烦恼，或者采取达观的生活态度，引吸众人的关心。在这个事实中，已经有了印度佛教中独居与乐道倾向的某些原因。

○ 禅与隐士文学

一般说来中国人惯于认为，禅具有逃避现实的生活态度，唐朝的诗人把醉酒中忘却世间烦恼的办法称作“逃禅”。杜甫（712—770）的名篇《饮中八仙歌》就有这样的例子，白乐天（772—846）也有同样倾向的作品。比他们更早的陶渊明（365—427）的饮酒诗中也有内容不尽相同的诗篇。这些当然不能穷尽中国禅的全部内容。但可以承认，中国人对禅的关注，是一种对世俗的绝望和深沉的慰藉。

所以，中国的诗人们把禅看作遁隐的途径，反过来却讲述那些修道禅者独自逃进山中的故事，他们多数人赞美沉迷于禅的独居生活，留下“乐在道中的颂歌”。他们的传记几乎都不可考，但作品却流传至今，其原因在于禅宗是作为佛教的一个派别而兴起的，它把他们都包含到这一派的宗教运动中。在这以前的作品，似乎都被遗忘了。

所以遁隐文学作品和作者传记的不明确性，确实是自然的事情。

以唐朝《乐道歌》的代表性作品与印度的比较来看，虽然在逃避现实的态度上两者有明显的一致性，但是印度和中国对世俗的批判立场却相异，其蕴藏在背后的思想是相当不同的。无论褒义还是贬义，乐道歌与中国禅的本质有深厚的联系。禅的魅力，一方面来自它严格的自我否定的伦理性，另一方面则在于它这种脱俗超凡的乐天性。这种倾向表现在日本禅僧良宽的山居诗中，这对日本人尤为亲切。

○ 今日腾腾明日腾腾

先看一下盛唐腾腾和尚的作品。他是八世纪初期左右的人，师承禅宗第五祖弘忍(60—74)的弟子嵩山慧安禅法，并与武则天有关系。他本名仁俭罕为人知。俗称腾腾和尚却广为人道。腾腾是闲散的意思，这与他飘逸豪放如狂风般的人品颇为相称。留存到今的乐道歌是最富代表性的。

修道道无可道
问法法无可问

迷人不了色空
悟者本无逆顺
八万四千法门
至埋不离方寸
试取自家城郭
莫漫寻他乡郡
不用广学多闻
不要辩才聪俊
不知月之大小
不管岁之余闰
烦恼即是菩提
净土生于泥粪
人来问我若为
不能共伊谈论
寅朝用粥充饥
斋时更餐一顿
今日任运腾腾
明日腾腾任运
心中了了总知
且作佯痴缚钝(《景德传灯录》第三十)

现在再从敦煌资料中，选取世所罕知的名叫《山僧歌》的作品，这是由英国东方考古学家斯坦

因收集的。这部作品很清楚地反映了乐道歌的变质。原本极混乱，只看影印件是很难懂的，这里试图还其原貌，作者和时代都无从考究，但最后“知心见性”一句，是后来北宗禅向南宗禅转变的重要课题之一，可以作为探索禅的线索。

问曰：居山何以好？起时日高睡时早；山中软草以为衣，斋食松柏随时饱。卧崖龛石枕脑，一抱乱草为衣袄。面前若有狼藉生，一阵风来自扫了。独隐山，实畅道；更无诸事乱相挠。

虑多志散，知多心乱。只向岩前取性游，每看飞鸟作欢闹。念佛鸟，分明叫，啾啾唧唧撩人笑。跑鹿獐儿作队行，猿猴石上打巾斛。林中鸣，种种有，更有醍醐沽美酒。寒吠常闻受冻声，山鸡攀折起，花枝贪看，山石撅倒，不能却起。睡到晓时，人笑我、作疑态。自作清闲，无烦拙。粮木子，衣结草，卤莽有菩提道。只为贪爱呈无明，旷劫轮回受鞭拷。镬汤煎，并碓捣，受罪人人见阎老。假饶地狱历多年，只为波吒不肯了。劝世人，莫草草，须将智惠内外照。广求财物为他人，死后三涂独自受。业者多，无业

少，所以佛说三乘教。最上乘，无可造，不施工力自然了。识心见性又知时，无心便是释迦老。

第三章　奇迹的魅力

○ 《高僧传》的世界

慧皎(497—554)的《高僧传》十四卷是了解中国早期佛教的重要基本文献之一，这本书在梁朝天监 18 年(519)完成，收集了后汉到编者时代最有代表性的高僧 259 人的传记。慧皎将其分为以下十个种类。

译经(翻译经典)	三十五人
解义(铨释教义)	十　　人
神异(显示奇迹)	二 十 人
习禅(实践瞑想)	二十一人
明律(通晓戒律)	一十二人
亡身(奉献生命)	一十一人
诵经(背诵经典)	二十一人
兴福(从事社会福利)	一十四人
经师(宗教音乐)	一十二人

唱导(说教与传道)　　一十二人

继这《高僧传》之后，道宣(596—667)的《续高僧传》，赞宁(921—1002)的《宁高僧传》以及如是的《明高僧传》等等，都沿用这种分类法，从而成为长期以来中国佛教史的准则。可以说这大致上能够表现中国佛教的实际内容。

从统计数来看，从事翻译经典和研究教义的高僧，占总数的一半以上。这说明早期中国佛教的特点是，佛教尚未传到中国以前，已在印度与西域地区传播教理和教团就达到完备的阶段，成为这个时代的世界性宗教。吸收佛教，尤其是把它的经典与本国典籍比较，则需要上层知识分子的支持。中国佛教即由这些高僧佛教的代表者建立的。但与此异趣的是分属于"神异"以下八个项目的人数并不多。可以说，他们主要致力于直接把佛教本身植根于中国社会，并不是想通过翻译经典和研究学术的途径来传播佛教。

比如，通晓戒律即"明律"的僧人，在形式上是专事研究戒律者，但戒律与实践生活有不可分离的关系，所以研究的本身就与经典的情况有所不同。"诵经"和"经师"这两条在形式上也与经典有关，但实际上为了传播经典，诵读经典的实践

生活本身比教理内容更为重要。特别是早期的诵经，有浓厚的咒术意义，并与深奥的神异和习禅密切相关。最突出的是，“亡身”、“兴福”、“唱导”这几项，不得不远离翻译经典和研究教义的工作。其实，“译经”和“解义”只是中国独有的东西，而印度佛教的中坚力量基本上是习于“神异”和“习禅”以下的人士。在印度从事中国佛教教义的研究者则要把“明律”“习禅”当作前提，或兼搞“神异”和“诵经”、“兴福”的。

总之，印度佛教与中国社会的历史文化并不相同，它被后者接受，但也发生了很大变化。其重要特色，是翻译和教义研究的专业化。从“神异”、“习禅”以下的项目中，也可以推想到这可能与印度佛教的情况有重要的改变。现在要特别探讨一下“神异”和“习禅”，这两者是后来导致禅宗独立发展的原因。

○ 神异与瞑想

所谓神异，本体上说，乃是神通的显示。表现超人能力，这是属于奇迹般的灵感的东西，而灵感又是从瞑想中获得的。通是智慧的事情，尤

其是指表现为智慧的、不可思议的言辞行为。有些人为了得到奇异的能力，就修练瑜伽和禅，这种做法自古就视为应该戒除的邪道。但神通本身却是瞑想的重要内容。因为，神通伴随瞑想出现在具体的实践当中。神通具有一种特殊能力，它能使人获得最高程度的自由。关于这一点，下文再考察。佛教是一种宗教，当它在实际的现实社会中发挥作用时，民众产生强烈的印象。这种佛教意识，正是源于这种神奇的魅力。佛陀的教化及其完美人格的奇迹，和伦理的哲学一样，都使人们深受感召。

佛教是真正的生活中的东西，神异相随是当然的。值得注意的是神异之所以令人感觉成神异，是因为在视神异为不寻常的社会里，自古就有所谓“不语怪力乱神”、“敬鬼神而远之”的信条。这种神异感是中国民族对这个时代的特殊反应。慧皎的《高僧传》虽然设立了这十科分类，但所记述的神异，并不限于“神异”这一章，还表现在对所有高僧行为的许多认识之中。“译经”和“解义”的人也不例外。

这不仅是慧皎，在道宣《续高僧传》以后的历史学家之中，也是同样的。道宣是有活力的人，

对奇迹有最强烈的信仰。这一方面表示出对印度佛教已有了深刻理解，另一方面也表现了中国民族开始意识到，佛教的神异与纯世俗的奇迹和灵怪现象之间的区别。而且，在十科的分类中，唯有慧皎《高僧传》确立“神异”项，道宣以后并非如此。这不是说精于神异绝顶的高僧已经销声匿迹，而是因为神异的普遍性是佛教的本质，无须对它特别掌握。

○ 怪力乱神

中国民族对“怪力乱神”的浓厚兴趣，始于东汉末年，到魏晋南北朝时代达到最高潮。这正是儒教势力减弱，神仙方术的庸俗信仰和老庄思想勃兴的时代。佛教是外来的宗教，它之传入中国，与此关系甚大。这个时代是孔子所不屑语的怪力乱神横行的时代。据吉川幸次郎博士的《论语》，怪力乱神就是灵怪、暴力、战乱和鬼神这四者，它们都表现了这个时代的特征。纵观中国史上下三千年，唯独这个时代最能发挥灵异的作用。

这里无需涉及中国思想史本身，但是了解当

时中国民族期待佛教的是什么，会提供给我们理解的线索。禅和净土教强烈地吸引中国民族的原因恐怕不单纯是认识教理的缘故。与这有直接联系的是，人们满怀长生不老的愿望和热切追求超人的能耐，佛教首先是作为这种通俗信仰在中国社会生根的。

比如巴利文《沙门果经》说，习禅的人在细心观察了前述的四禅阶段以后，就获得神秘的改变现在的自在的能力。引述如下：

> 象这样，心灵悄然净化而无烦恼，烦恼的余波散去，心灵就变得柔软。经常活动，又能达到心灵的宁静状态，这时的修行者就可以专心于各种神通，能够体验证实它们。也就是说，一身变多身，多身变一身；有时显身，有时隐身；穿墙透壁，如若无阻；步入山岭，如在空中；出没大地，如在水中；横渡河水，如履平地；空中垫坐遨游，如鸟展翅；日月有大神力和大威德，全都握在手中，直抵梵天的世界。（《南传藏经》第六）

印度早期的佛教把修道的纲领归结为节制（戒）、瞑想（定）、觉悟（慧）三个阶段，通神就是觉悟的内容。佛教的觉悟，不单纯是外界知识和

抽象原理，而是伴随节制和瞑想的宇宙冥合之灵感，是极其具体的实践能力。瞑想不伴随神通的觉悟，是不可能的。如前所述，这是乐道生活的根基。在原始佛教中，这种倾向更强。即使到后代，凡在有瞑想的地方，就必定会出现奇迹。

○ 神通是智慧的作用

印度佛教的神通，可以分成以下六大类：

神足通(在一切场合都能自由行动)

天耳通(能听闻和分辨一切声音)

他心通(知道自己与别人的心灵倾向)

宿命通(知道前世的情景)

天眼通(预知来世的情景)

漏尽通(消解迷惑的根源，证实四圣谛的理：苦、集、灭、道，悟到轮回的本相)

上述后三者又称为“三明”。“明”和“通”同义，但“明”的智慧意义较强，专指通过精神集中而得到的明察作用。这是基本的神通。以上所引《沙门果经》的文字，实际上是最初的神足通的一节，后来续有天耳通以下的五个说明。可以说，前三者主要是现实的能力，后三者覆盖过去、未

来、现在三世，具有极强的超现实性。另外，最后的“漏尽通”有别于其它五通的是，被认为是只有佛陀才能达到的最高觉悟。但早期佛教未必作过明确的区别，这大致是其它种种神通的基础。

现实的神通如果离开觉悟，就可能有导向怪诞咒术的危险。无论哪种宗教的种种神通，都是同样的。不过，佛陀所表示的种种神通，都是享乐于涅槃（觉悟的境地）的生活和从中发挥出作用。后来大乘佛教的教理总纲《大智度论》也就此而言，把神通作为对待众生的慈悲行为，解释稀有的事情，以净化人的心灵。很多大乘经典说起十八种神变，在形式上与前述的《沙门果经》的神足说基本无差别，但应注意，这些大乘经典所述的神变经常成为佛菩萨说法的前兆。最初的奇迹，实际是最深邃智慧的具体表现。

○ 吸引中国民族的神通魅力

总之，印度佛教的神异，是通过实践四禅顺其自然地获得的智慧。能够吸引早期中国佛教徒的，实际上是这种初步的神通。比如，在最早介绍到中国的经典中，包括《安般守意经》和《般舟

三昧经》等等，就是最好的证明。前者是Anāpāna的音译，是呼吸的意思，等于初步瞑想法的数息观。后者是 Pratyutpanna-duddha-sammukhāv-asthita-samādhi的音译缩写，全译就是“诸佛面前三昧”，说的是在瞑想中会有诸佛出现在修行者面前，在清晰的梦境里，他可以拜见诸佛的身姿容貌，这是观佛三昧或念佛三昧之一种。无论哪一种，中国民族的兴趣都处于不可思议的神异之中。实际上这是一种咒术的魅力，与人类追求的自由与永恒的愿望交相感应。

大约于二世纪，在安世高翻译《安般守意经》的康僧会(？—280)的序言中这样说：

得安般行者，厥心即明；举明所观，无幽不睹。往无数劫，方来之事，人物所更，现在诸刹，其中所有世尊法化，弟子诵习，无声不闻。恍惚髣髴，存亡自由，大弥八极，细贯毛厘；制天地，住寿命；猛神德，坏天兵；动三千，移诸刹。八不思议，非梵所测。神德无限，六行之由也。(《大正藏》第十五册)

以上记述，也见于康僧会所译《大度集经》的“禅波罗蜜”一章中。下述道安在同一《安般守意

经》的序言也显然受到他的影响。

> 得斯寂者，举足而大千震；挥手而日月扪；疾吹而铁围飞；微嘘而须弥舞；斯皆乘四禅之妙止，御大息之大辩者也。（《大正藏》第 55）

在漫长的中国佛教史上，道安是最早出现、最有卓越贡献的人。他深邃的学术思想，在奠定般若思想方面，对中国佛教的早期发展有重大影响，促成了它的一百八十度的转向。但是，他对神异的魅力却正如上所述的那样，相当倾倒。上述道安的文学，与前面征引的巴利文《沙门果经》的神足说完全一致，可见，这是出于对印度佛教瞑想有深刻理解的结果。

○ 中国佛教的特色

神异是禅思想中最深邃也是最初级、通俗的东西。在那个时代里，中国人对于神足通飞行自在的魅力曾经表现出怎样的热情呢？有个例子说，后汉的明帝，在一次梦境中，看到佛陀飞抵他的宫殿时，那种在空中自由翱翔的神情姿态和熠熠生发的慧光，使他有所感动。后来，即派使

臣去西域，拜求佛教经典。据说这就是佛教传入中国的开端。当然这是传说，可以说，这个时代的中华民族还没有对佛教表示很大兴趣。相对“阿弥陀佛”来说，早期的中国净土教徒对它的汉译“无量寿佛”的名称更有亲切之感。这种感受与民族的习俗信仰密切关连，人们以为只要象念咒文那样念出佛陀的名字，就会赢得长生不老。

早期把禅的经典传入中国的是安世高。道安对他怀有最深挚的敬意，他整理出安世高译的经典，对他的代表性作品附加详细的注解，并为之作序。以上所引《大正藏》就是一例。道安对安世高这样的关切，对后来的中国佛教产生深远而巨大的影响。安世高是最早来到中国的传道者，是出色的经典翻译人，但他的经历却罩上一层神秘的面纱。据传他本是安息国的王子，深谙天文五行，通晓医方怪术，甚至能辩认鸟兽的鸣叫。他不仅有博学的才能，还能洞见自己的前生业绩，为偿清前世的罪过毅然自陷贼手，又能用不可思议的咒术救活受身为蜱的人。这些故事都有其神秘色彩。至于他预言康僧会将成为自己禅法后继者的说法，则是出于后人的附会。由此可见，早期的中国佛教徒是如何把禅与奇迹视为一体了。

对中国人来说，安息和龟兹等这些西部地区，确是神秘的宝库。道安对安世高的敬意，实际上代表了中国民族对西域奇寓的关心，但是，集西方的魅力于己身而直接指导道安的却是一代神异佛图澄(232—348)。后来，慧皎在《高僧传》中专设“神异”一项，最大的原因乃是描述佛图澄的神异。其实，用不少篇幅来解说佛教的“神异”意义，倒不如描述佛图澄个人的事迹更为恰切。

○ 佛图澄的到来

佛图澄是龟兹人，本名是澄，这可能是原语的译名。当时，外来的传道者都喜欢冠之以籍贯姓，所以他就取佛陀(图)之澄的意思，起名佛图澄。他并没有带来一卷经典，甚至连一句话也没有译过，但常以神异教人。其门下道安和其他杰出的佛教传道人，为中国佛教打下了基础。到了道安时代，从禅到般若的急速发展，都是这位佛圖澄大师和道安所指导的结果。众所周知，鸠摩罗什(350—409)是印度大乘佛教史上最著名的传道者，也是最卓越的翻译家。而道安关于般若思想的研究，是在他到中国以后才有了飞跃发展，

实际上，佛图澄的禅及其神异已经为这种进展趋向铺平了道路。

佛图澄来到中国的时候，正值四世纪初永嘉之乱(311 年)的前一年，这场叛乱是西晋灭亡的原因。这真正是“怪力乱神”肇始的时代。汉人逃亡到江南，建立东晋，不久中原就变成了战乱舞台，号称五胡的北方民族，轮番出场。鲜卑族的石勒、石虎父子，在河北兴建了小国越国，迎来了佛图澄。胡族统治者对佛教哲理并没有深刻的理解，只是由于神异的魅力，吸引了他们的兴趣。

《高僧传》有这样一段叙述：石勒初会佛图澄时问道：“佛道怎样显示神灵？”佛图澄马上拿出随身携带的食器铁钵，盛上水、点着香，唱起咒语，转瞬间，水中冉冉生起光辉夺目的青莲花。石勒惊叹之至，立即委以国事，皈依了佛教。不久，佛图澄又为民祈雨，治病消灾，手持杨枝口念秘咒，使得暴卒的石虎之子，死而复生。佛图澄因而被石氏父子尊为国宝，称誉为“太和上”。由此可见外来的佛教之所以能在中国社会生根，在很多方面有赖于佛图澄的神异魅力。不久，中书著作郎王度和王波上奏劝诫说，作为一国之主这

样信奉佛教，顺从异国之神，决非中华天子之所为。石勒答曰："朕生自边壤，忝当期运，君监诸夏。至于戎祀，应兼从本俗。佛是戎神，正所应奉"。这恐怕是五胡族长们难以掩饰的共同心态。佛图澄以石氏为主要对象，在华北地区实施教化，用不同的神异来化解蛮俗，推广佛陀不杀生的教诲。经常追随他的弟子有八百之多，先后受到他亲自教诲的有上万人，在佛图澄所到之处，建立的寺庙共有八百九十三座。

○ 千姿百态的神异

佛图澄的神异，有多方面的内容，可能包罗全部的神通。

首先是天眼通。佛图澄只要把胭脂调入胡麻油，涂在手掌上，就能望寄千里犹如举手可得一样。他的咒语，可使无数的地处遥远的人们获救而幸免于难。这也是神足通的事了。据传有个狂人麻襦，因为佛图澄的帮助，从而得到种种神足。佛图澄不但能驱使鬼神，又料事如神，能恰切地向石氏父子规谏。这些又都与外交、军事、经济等等现实的处理方法有关。他曾数次改变缺

乏深谋远虑的石氏战略，有效地防止了流血事件。佛图澄又通过塔上的铃声，测知石勒的死讯，以及其后的族系纷争，这属于天耳通和他心通的内容。他经常独自静坐在室中，却知晓所有人的前生宿命，劝教他们弃恶从善。人们非常钦佩他的先见之明，甚至不敢向他所在的方向唾涕便溺。他的神异是慈爱的实践，漏尽通是其最深邃的基础。

这样，佛图澄的神异涵盖六通的全部，广涉现实生活的医术和天文。他在左乳下方有一个周长约有四寸多的小孔，直通胸中，平时用棉絮塞起来，斋戒时就把内脏从孔中掏出来清洗，然后再放回去。这个小孔还能发光，使夜明如昼，足供读书之用。

永和四年（348年），他以一百十七岁的高龄圆寂，不久，邻国的冉闵杀死了石虎，挖开了佛图澄的墓穴，但那里的尸身已渺无踪影，只留下了铁钵和拐杖。据说有人看见佛图澄越过戈壁大沙漠，回印度去了。他出现在这个世界上，乃是菩萨的化身。虽然他没有直接阐述大乘关于空的思想，但他的神异却看透所有的无实体（参看第四章）潜藏着般若智慧的实践。佛图澄神异的根

底，实际上是一种深邃的般若觉悟，后来由他的弟子道安又作了进一步的发展。

大致说来，佛图澄所代表的神异是高僧崇奉的时尚。从祈雨、还阳等日常性的灵怪现象开始，涉及分身、飞行、放光、预言、尸解（不留尸身）等等。人们相信佛舍利是佛陀的遗骨，这种感应与此有关。吴国的康僧会之所以能使暴君孙权折服，其原因也在于佛舍利的神秘表现。

○ 神异的深化

所以，在中华民族对佛学的兴趣异常高涨的同时，神异实际上已经成为六朝时代的佛经基础。

但不久，随着人们对佛教认识的深化，神异中的某些东西就独立出来，成为天文和医学的技术，另外某些东西作为浅薄的庸俗信仰，开始被消除了。信奉神仙与医药技术虽密不可分，但也逐渐分离出来。独特的道家断食和呼吸法，称为“辟穀”和“服气”，并不一定是印度禅的本质。在印度的经典中已经表明“五通的神异并不能证实般若智慧，它作为外道的禅，受到了批判。这

样，对禅异本质的探索，不久就沿着学问和实践这两个方向发展。这个过程也是佛教逐渐成为上层知识分子所有的历程。道安对般若和阿毗达磨的研究就是这种新的尝试之一，它是对佛教进行学术研究的起点。道安以后，南北朝时代佛教的长足进展，大都是遵循着这个方向的表现。这就要批判庸俗的神异，通过认识进而分析般若哲学和阿毗达磨，给与瞑想和神通力的基础以深刻而正确的逻辑性。尤其是阿毗达磨哲学的介绍，使过去的中国知识分子认识到那从未想过的深邃广阔的精神内景；中观系的论书的译出，又使人们打开眼界，看到现实背后的某种形而上学的世界。阿毗达磨哲学属于印度佛教的瞑想分析，属小乘系，而中观系的论书则使大乘般若经典，尤其是般若波罗蜜思想加以逻辑化。其实唯有人类心灵的神异，才是最深邃的奇迹世界。

信仰神异，从外向内转的趋势，正如禅数之学那样。禅和数学，也就是瞑想与心理分析的学问，是构成奇迹魅力的内外两个方面。可以说，这相当于瞑想及其反省的一种精神分析，或者是精神现象学。但无论怎样，这对历来的中国知识分子而言，完全是属于未知的领域。

关于阿毗达磨和般若的研究，成为后来中国佛教发展的巨大基础，但是，中国的知识分子从关心神异转而吸收佛教，在理解阿毗达磨和般若哲学上，走的是曲折的道路。比如，印度佛教的涅槃和般若当然没有实体意义，但他们误解了，将其看成一种精神的或者生理的存在，从而相信人死后有永恒的神或灵魂的存在。不久，大乘的《涅槃经》传入，一切众生都有佛性的说法，使这种倾向愈加强烈，以至要建立主体性的立场，这是印度佛教所没有的，但却是这个时代独特的佛教课题之一。在它的深处的确还潜存着中国式的神异信仰。禅在今天仍然被视为神秘的体验和绝对精神，恰好是以上那种信仰的遗迹。

○ 鸠摩罗什的到来和大乘禅经

综观魏晋南北朝时代，阿毗达磨和般若的研究，的确为中国人的神异信仰打下了基础，并且如上所述，深化了它的思想性；但另一方面，神异实践的前提是瞑想的技术，亦成为关注的课题，这本身的研究也有很多种。

从方法上讲，印度佛教的瞑想大致可分成五

类：

数息观——数着呼吸的次数，抑制心灵的骚动，集中起精神。

不净观——观察死尸的不洁净，或经常浮想它的变化缘由，以克制内心爱欲贪婪的扩张。

慈悲观——观察美与善的事物，经常在心中想着以抑制内心愤怒的高涨。

因缘观——观察一切由因缘而建立的正理，舍弃实体性的偏见和臆想，以达到正确的觉悟。

念佛观——观察阿弥陀佛的姿态，颂扬他的名号，以摆脱对罪恶的恐惧感。以进入清净宁静的心境。

鸠摩罗什译出《坐禅三昧经》，对以上五种瞑想法进行了有组织的介绍。但在其以前，又有很多传道僧传授了各种各样的瞑想法。

佛陀的宗教基础是深邃的瞑想实践。一些书籍汇集了这种瞑想技术的传统，印度佛教徒称之谓“禅经”，如前所举《安般守意经》，以及同时代支谶的《修行道地经》，都是这种典籍。早期的中国佛教徒最先关心的也是这种瞑想技术。从一世纪

到五世纪之间，翻译大量禅经这个事实，就是最好的证据。

但是，瞑想终究是实践问题，翻译禅经必须与实践的要求相呼应。佛教的瞑想法似乎酷似神仙方术，通过介绍印度本土的禅经，就逐渐加深了对它的正确认识，开始注意它们之间的区别了。而且，鸠摩罗什所译《坐禅三昧经》的特色，在于菩萨的禅法方面。菩萨的禅法是批判小乘禅法的，批判的来源是大乘佛教的般若波罗蜜。瞑想曾被视为神异的实践，它也被升华到般若的瞑想。当然，具体的瞑想技术本身也发生很大的变革。至少可以认为，缺乏般若基础的瞑想，是不可能得到上层知识分子信仰的。比如，后来被尊为中国净土教祖师的昙鸾(476—542)，在求道初期，从对长生不老的方术信仰转向虔诚的念佛修行，同时，他又是对般若有深入研究的学者，这是最鲜明表现出中国佛教本质的事例之一。

第四章　宴坐——大乘的坐禅

○　大乘佛教的兴起

今天的学术研究，对大乘佛教兴起的确切真相已很难说得清楚了。但在思想上可以把它看成是人们不满足于僵化的佛教而进行的革新运动。革新同时也是复古。旧佛教叫小乘，因它无法表现佛陀精神而遭受批判，另一方面，有人对它深入研究，给与崭新的逻辑基础。关于禅也一样。瞑想和瑜伽实践是佛陀宗教的起点，在许多方面，人们对它重新进行了反省。

这样，出家弟子独善其身的瞑想，也恢复了新的气息。人们重新对以往的修道纲领戒、定、慧这三者进行了省察，所谓布施、持戒、忍辱、精进、禅定、知惠六波罗蜜的组织（必要而充足的六个德目）亦臻于完成，新增加的内容有三个

德目：布施(不执着于物，无条件地为人服务)、忍辱(忍受痛苦和屈辱)、精进(无穷无尽地前进)。无论其中哪一个，对于出家而言，都是强化一种立场，即在家菩萨的具体的生活实践。菩萨是开设教团、创立教义的人。值得注意的是，这六者全部都是波罗蜜。所谓波罗蜜，是完全的意思。所谓完全，就是横向遍及全体众生界，纵向要求无限的深刻化。

让我们回想前面所引的《经集》的语言吧。“小河的水啊，流淌着声声回响；大河的水啊，悄无声息地流去”“不足者啊，激起声浪；满盈着的，却寂静不响。”所有的波罗蜜都必须是静寂的，它起始于舍弃执着和自我满足的意识，这种意识可称作“我向人施舍”、“我正在遵守戒律”。波罗蜜无论在何处，都触及现实的生活。静寂与安稳，决不能停滞于静寂与安稳(即定)中。它必须让位于般若波罗蜜——即智慧。智慧意味着新的人生观的滥觞。

○ 般若波罗蜜

《般若经》首先以丰富的文学手法表现大乘佛

教的教义，下述方面即作了般若波罗蜜意义的说明。这里的叙述是通过须菩提长老向佛陀提出自己意见的方式进行的。

尊师啊，我不知“菩萨”何所指，我未得到这个名称，也从未见过它，也不知何为“般若波罗蜜”，没得过，没见过。尊师啊，对“菩萨”，不知、不得、不见的我，对般若波罗蜜也不知、不得、不见的我，用什么般若波罗蜜，教导怎样的菩萨？尊师啊，如果我不知、不得、不见菩萨的本质，只凭其名，说菩萨有生死衰老，我不会留下后悔吗？尊师啊，这个菩萨的名字既非确定的东西，也非不确定的东西；既非分离的东西，又非不分离的东西。这是为什么？因为菩萨的名称是不存在的东西，这样，菩萨既非确定的东西，又非不确定的东西；既非分离的东西，又非不分离的东西。当伟大的菩萨修行者如此主张、如此表示、如此解说这么玄深的般若波罗蜜的时候，如果他内心不执着、不退堕、不昏沉、不隐没、不胆怯、不绝望、不恐惧、不产生恐怖、不陷于大恐怖之中；相反，能得理解，其决心又不可转移的话，那么这个菩

萨确实就是般若波罗蜜的心，在不退转的菩萨阶段(不退地)，他安然居住，巍然独立地安居。(见平川彰译《八千颂般若波罗蜜经》筑摩版，《世界古典文学全集》第7卷)

《般若经》很罗琐，它翻来复去地说般若经的好处，无限地重重否定，似乎永无终止。以往的佛教都沿着戒→定→慧这种方向，以戒为首。与此相反，《般若经》的首位是慧，一切基础都是般若波罗蜜。这一点是直截了当的。但是，还应注意的是，般若的主张扫除所有执着，一切都采取否定的方式，但它并非是唯一否定原理的抽象化。其实，般若是要否定这种原理的，它要孕育一切具体的实践，把慧当作戒和定的内容而发挥作用。反之则是一种转换，把戒和定当作慧的内容。戒和定是过去出家弟子的纲领，般若波罗蜜则是从广泛的领域解放它的根本原理，这种纲领作为菩萨生活的指导不会有变化。

○ 维摩的批判

大乘佛教的拓展与瞑想实践的重大变化是同时产生的。众所周知，《维摩经》的“弟子品”有一

段是讲维摩居士严厉地责备舍利弗在林中的瞑想。维摩主张不于三界身心意（现实欲望、现象世界、形而上世界），是为宴坐(安然地瞑想)，这从根本上推翻了过去的佛家弟子们的瞑想法。

瞑想并不是在林中静心坐禅，它的意思是在充溢欲望的感觉、有形与无形的世界中，在一切地方，都不表露身心。也就是说，无论何处，不管对感觉和意识对象的形而下世界，还是对超越其上的形而上世界，都不留驻身心。古代印度的瑜伽和禅，经常把身心连结在某种坚实的对象上。维摩的瞑想，与这种实践相比，完全不同。

鸠摩罗什所译的这部经典，把“坐禅”称为“宴坐”。这个译语没有在其它地方出现过。后来，根据中国解释专家的意见，宴是“安然”的意思，在鸠摩罗什翻译的《大智度论》中，另有“宴寂”一词，恐怕与宴坐同义。正如《经集》所述，真正的“安然”只是心灵本原的状态。其实，在《维摩经》中，有这样一段话：有一次，光严童子从毗舍离（Vaiśālī）街出来，刚好碰上正要上街的维摩居士，象舍利弗一样，光严童子也受到严厉的训斥。他为找“道场”而离开街市，但维摩告诉他，自己正为“道场”而来。这个“道场”一词，僧

肇(374—414)注解为“闲宴修道之处”。它的意思就是指清静地，安然地修道的地方，即觉悟的场所。

所有的出家弟子都追求树林中安然的心灵“道场”，维摩的批判就指向他们的独善其身。其实，舍利弗与光严童子都一样，他们的心灵被外界的“静寂”所吞食掉了。维摩的批判与日本圣德太子所说“喜好静处坐禅，不是真正安然的生活”，完全是同样的精神。

○ 《般若经》所说的瞋想

维摩的批判，实际就是《般若经》的观点。这部经典的作者是这样描述佛陀的：

须菩提，菩萨在空闲山泽旷远之处。魔来菩萨所，赞叹远离法，作是言；善男子，汝所行者是佛所称誉远离法。须菩提，我不赞是远离。所谓但在空闲山泽旷远之处，名为远离。须菩提言：世尊，若空闲山泽旷远之处，非远离法者，云何更有异远离法？佛告须菩提：若菩萨摩诃萨远离声闻辟支佛心，住空闲山泽旷远之处，是菩萨心在憒

闹。所谓不远离声闻辟支佛心，不勤修般若波罗蜜。是菩萨诃萨不能具足一切种智。是菩萨行恶魔所说远离法，心不清净，而轻余菩萨。城傍心净，无声闻辟支佛憒闹心，也无诸余杂恶心，具足禅定解脱智慧神通者。是离般若波罗蜜无方便菩萨摩诃萨，虽在绝旷百由旬外，禽兽鬼神罗刹所住之处，若一岁百千万亿岁，若过万亿岁，不知是菩萨远离法。(《摩诃般若波罗蜜经》第18卷第61“梦誓品”)

以上引自鸠摩罗什所译《大品般若经》，《小品》与此基本相同。只不过是在“空闲山泽旷远之处”前面，多加“阿练若处”一句。毫无疑问，阿练若就是远离人烟的静寂处所，作为十二头陀之一，它被视为修行者的住所，后来转义为寺院的意思。

○ 菩萨的条件

《般若经》认为：修道而要讲究旷野山泽的闲适独居乃是恶魔的说法，当菩萨的条件实际上是远离声闻、缘觉之心如前所考，这就是排除出家弟

子的独善其身的瞑想，并以心灵的涵养为首位。前面所引《维摩经》舍利弗那段中，有句“不舍道法而现凡夫事，是为宴坐。心不住内亦不在外，是为宴坐”，就是这个意思。这样，瞑想不单纯是瞑想，而变成了彻底的心灵存在方式的问题。如果再回顾一下，唯有佛陀的瞑想才能够具有这样的意思。特别是前引《维摩经》中的一节，成为后来中国禅宗形成的重要方针。这部经典之所以叫“大乘禅经”，也与这一段的理解有关。对此，我想另作考察。大乘佛教对出家弟子的瞑想批判，同时也意味着来自这种般若波罗蜜的形而上的飞跃，或是主体性的深刻。

大乘佛典《大智度论》卷十七在解释禅波罗蜜的地方，有如下问答：

问曰：菩萨法以度一切众生为事，何以故闲坐林泽，静默山间，独善其身，弃舍众生？

答曰：菩萨身虽远离众生，心常不舍。静处求定，获得实智慧以度一切。譬如服药。将身权息众务，气力平健，则修业如故。菩萨宴寂亦复如是。以禅定力服智慧药，得神通力，还在众生，或在父母妻子，

或师徒宗长，或天或人，下至畜生，种种语言方便开道。

这段文字，叙述的全部都是大乘佛教修行者的远离和瞑想的方式。《大智度论》接着表明：在暴风雨中，无论灯火怎么明亮，它都无法发挥作用；如果把灯火放在静室内，它就能够充分发挥作用。同样，如果没有禅定的静室，那么，无论多么出色的智慧都不能发挥它的伟力。只有从禅定中才能得到真实的智慧。禅定的方法是驱除五种尘垢与五种障碍，实践五种修行。现在没有必要论及这些琐繁内容。尔后，天台的止观首倡二十五种方便作为瞑想的准备阶段，这是前述《大智度论》的发展，可以视为大乘佛教中关于坐禅的正统观点。

○ 好坐禅，善乎哉

另外，《法华经》"安乐行品"第十四谈及修行者应当用心的安乐来生活。修行者在其后的恶世中护持这部经典，向众人说法。这里先叙说起居的方式，鸠摩罗什的汉译是：

常好坐禅。在于闲处，修摄其心。（岩

波文库《法华经》

这是一段的起始。因为修这部经典的人难以亲近社会的统治者如国王、王子、大臣、官长等等，又不能亲近各种六师外道、婆罗门、尼健子和那些写世俗文章、歌颂文字的人，所以，他们就远离这批人，独居瞑想，这是极为自然的事情。中国天台宗的南岳慧思(515—577)和他的弟子天台智顗(538—598)根据这部经典创造了独特的实践与宗教哲学体系，它其实也是按照以上意思吸收了这句话，肯定它为当然之事。

但是，这一段的梵文与上述鸠摩罗什的汉译似乎相距甚远。依岩本裕的译文如下：

他(胸怀伟大志愿而追求觉悟的人)不注重隐棲的事，也不常隐棲(耽于瞑想)。(同上)

这同前面征引的《维摩经》和《大品般若经》的说法具有完全同样的精神。倘若是站在大乘立场上来解释各种问题成因的论著，如《大智度论》，那就另当别论。但如果是直接阐述大乘精神的经典，那么，梵文原文的主张倒是自然的。圣德太子的《法华义疏》作了如下一段说明：

言由有颠倒分别心故，舍此就彼山间，常好坐禅。然则何暇弘通此经于世间。故知

常好坐禅，犹应入不亲近境。

这是太子的卓识创见。他可能没有机会读到梵文，但却明确否定鸠摩罗什的汉译，这是惊人的。正如人们的传云，太子独自步入梦殿中瞑想，并不是逃避世间而是醉心于瞑想，因为大乘菩萨的瞑想毕竟是不能脱离人世的。

○ 真正的禅定

起初在中国，宗教与思想只是从属于现实政治体制内的存在，而那时的禅定问题更为复杂。对此，以后再考察。这里我想再重新引述《大智度论》。关于禅与禅波罗蜜的意义，龙树在前述的问答后，作了以下引人注目的说明：

问曰：应说禅波罗蜜，何以但说禅？

答曰：禅是波罗蜜之本。得是禅已，怜愍众生内心中，有种种禅定妙药，而不知求；乃在外法不净苦中求乐。如是观已，生大悲心，立宏誓愿：我当令众生皆得禅定内乐，离不净乐；依此禅乐已，次令得佛道乐。是时禅得名波罗蜜。复次，于此禅中，不受味，不求报，不随报生，为调心故入

禅；以智慧方便还生欲界，度脱一切众生。是时禅名为波罗蜜。复次，菩萨入深禅定，一切天人不能知其心，所依所缘见闻觉知法中心不动。如“毗摩罗诘经”(即《维摩经》)中为舍利弗说宴坐法，不依身、不依心、不依三界，于三界中不得身心，是为宴坐。

由此可知，大乘禅必须是禅波罗蜜，这是不舍弃欲望的大悲行。不舍众生，而还生于痛苦与不净的欲望界，为解救芸芸众生而献身，这是真正的禅波罗蜜。岂止如此，这种大悲行乃是禅波罗蜜的作用，所以其中并没有救度与被救度的特殊划分。这不仅仅是慈悲行，恰切地应称为大悲。正如维摩所说，在三界中，他的身心是不可得的。因为，禅波罗蜜正是般若波罗蜜的作用所致，唯有般若波罗蜜，才是断绝所有差别的、最深邃的实践。

超越所有差别，正是所谓绝对的道路，也就是穷尽道法的否定。一些有名的主张由此产生：禅非禅，故是禅，般若非般若，故是般若，道非道，故是道。但是，如前所引，《维摩经》已说“不舍道法而现凡夫事，是为宴坐”。它与这种“道法的否定”道法有怎样的联系呢？

○ 唯有非道，才是佛道

《维摩经》的"佛道品"中有一段谈到菩萨完成佛道，是实践非道。如前所述，它正含有般若实践的禅波罗蜜的最重要意义。鸠摩罗什的汉译文是：

> 菩萨行于非道，是为通达佛道。

这句话后来在三论宗与禅宗之中很受重视。比如：根据三论宗的开山鼻祖吉藏(549—623)的"净名玄论"，他的老师兴皇寺法朗(507—581)每次登座说法时，为促使弟子们的注意，必定说如下一段话：

> 行道之人，欲弃非道而求于正道，则为道所缚。坐禅之者，息乱求静，为禅所缚。学问之徒，谓有智慧，为慧所缚。

又述：

> 习无生观，欲破洗有所得心，则为无生所缚。并是就缚之中，欲舍缚耳，而实不知皆是系缚。

可以说，法朗的这些话从实践方面贯彻了《大智度论》的主旨。后者经常从横向泛涉各种具体

的救度所有众生的问题；三论宗的学问与实践，则是从纵向探索这种救度原理。而且，只有这种纵向的逻辑性探索，才是大乘佛教的本来目的。

从这个意义上说，唯有三论宗的学问与实践，才可能是真正集大乘般若主义传统之大成者。般若毕竟是禅波罗蜜的实践原理，不止如此，它还是布施持戒等五项波罗蜜的原理。般若的逻辑等于非道是佛道，它只有在布施、持戒等等具体的生活实践中，才能真正落实下来。尤其是，中国佛教要求具体的生活实践，而不是纯粹的逻辑性。在三论宗形成的相同时期，出自这种实践关心的天台宗和达摩系统的禅宗兴起，最能证明这一点。

关于天台宗，当另论述。这里通过禅宗系的《二入四行论》和《绝观论》，考察前述的非道与道法问题。这两部论书被视为与三论宗的形成有密切的关系，这都是在敦煌发现的资料，关于它们的作者与形成迄今尚未有定论。但从内容看，它们是在三论宗影响下而写成的早期禅宗主张，这是确实无疑的。

《二入四行论》说：

问：经云，行于非道，通达佛道。

答：行非道者，不舍名，不舍相。通达者即名无名，即相无相。又云：行非道者，不舍贪，不舍爱。通达者，即贪无贪，即爱无爱。……若能即非无非，不能无非，是名通达佛道。以要言之，即心无心，名为通达心道。

这个回答使人想起前面《大品般若经》所说，须菩提不知"菩提"，不能得，也不能见，"菩萨"非确定，也非不确定。但名字本身是无名，差别本身无差别，尤其是关于"即心是无心"，《二入四行论》比《大品般若经》说得更为具体。

○ 不生道心

根据以上的问答，可以进一步得出明确的表示：

问：诸法即空，阿谁修道？

答：有阿谁，须修道。若无阿谁，即不须修道。阿谁者我也。若无我，逢物不生是非。是者我自是之，而物非是也。非者我自非之，而物非非也。

从这里可以见到中国特有的无心而任物的思维方式。慧可初逢达摩，倾诉自己内心的不安，

以企求心灵的安定；达摩当即回答道：如果你能把不安的心拿来给我看，我肯定能使你安心。这个有名的故事就与这种思路有关。对此必须详加考察。总之，般若波罗蜜只是无我无心，这一点在《绝观论》中有更为清楚的表现。

问：菩萨行于非道，就是通达佛道，这是何意？

答：不分别善恶。

问：不分别是何意？

答：对于道法，不生于心。

所谓无心，简而言之，就是没有分别的心。这不单纯是无分别，就分别而言，是不起分别心；就道而言，是不起分别念，不执着于善恶。正因为不起分别心，就能如其所如地包容一切。这里已经潜存着透彻的知性。

后来到了唐代的禅宗，离念与无念的问题成为讨论热门。人们提出，心的深处已经没有一种纯粹起分别的心。这本是极简单的问题，但中国的知识分子，其实经过了相当的曲折阶段才把印度佛教的般若波罗蜜思想理解成心灵的问题。这也就是下章讨论的课题。

第五章　般若波罗蜜

○　玄学与格义佛教

从二世纪末到四、五世纪期间，大乘佛教经典陆续从印度传入中国。首先吸引中国知识分子的是般若系的经典。但是，这虽具有魅力却又有费解的一面。现代人认识禅，也是如此。

其时，儒学本是汉帝国的官学，它经过长期的传存，形成现实的秩序，只是到这时逐渐削弱了权威性，人们转而对老庄式的自由的形而上学日渐发生兴趣。三世纪初汉朝的复灭和尔后三国鼎立的政治局面对这种倾向的兴起起了决定性的影响。从思想上讲，促使这种兴趣转向的，是著名的王弼、何晏、郭象及其玄学运动。相继而起的，又有竹林七贤所代表的清谈风尚。玄学与清谈，意味着中国哲学发展的新阶段。他们在形式上继承儒家传统，实际上却以儒家一贯忽视的

《易》为发端，以道家的经典《老子》与《庄子》为基础，不热衷于探索形而上的“虚无”问题。这是最具有魅力的自由哲学。

首先，人们是把大乘佛教的般若波罗蜜思想理解成类似“虚无”的东西，这也是自然的现象。用老庄的“虚无”理解般若的“空”这种立场，一般叫做“格义”。格义是一种比较哲学。对当时的知识分子而言，玄学与佛学未必是相互区别的思想。般若是当时中国人前所未见的最杰出的形而上的知识体系。但是，比较哲学的立场归根到底是探究两个以上思想的同异问题，很容易趋向同质的统一，而轻视异质。这常常偏向为第三种抽象，它不属于异质思想的任何一方，否则，就会偏向在现实中较为有力的思想方面。不过，当有人把般若宗教消融在玄学中的时候，中国最早的沙门道安(312—385)却极力强调格义的错误。他对般若的研究，是他的导师佛图澄的禅与神异的发展的必然成果。这一点前面已经有所论述。

○ 僧肇的出现

道安对般若思想作出的努力理解，不久由于

具有划时代意义的大乘传播者鸠摩罗什的来华，完成了新的飞跃。年轻而有才华的中国学生僧肇热切地盼望鸠摩罗什的到来，他甚至要专程到西域的胡藏地区，师事鸠摩罗什。终于他得到鸠摩罗什的师传，来到长安，协助翻译和传道的事业。不久，在鸠摩罗什的门下聚集了天下大批的英俊有为之士；僧肇被称为其中最出色、真正理解大乘空义的第一人。实际上，从僧肇开始，中国才真正理解般若。

在鸠摩罗什的指引下，僧肇把自己的理解汇集成四篇论文，总称《肇论》。在其中的一篇《不真空论》（论说一切都不是固定的实体，而只是缘起，只是空）中，他把鸠摩罗什来华前在中国流行的般若解释总结成以下三点：

一、心无义(对一切存在，都不起意识)

二、即色义(一切存在，皆不是眼前的情景)

三、本无义(一切的存在，都生自本源的无)

这些都是根据格义对般若的误解，僧肇一一加以批判，并阐明自己正确的不真空的立场。对般若的误解，虽然包括上述三家，但不仅仅限于这三家，尚有六、七家的异说。后来由吉藏继承僧肇，集三论宗之大成；对这些异说内容及其倡

导者都进行了详细的研究。这里暂且省略掉这些，直接考察一下僧肇本人的说法：

何则心无者？无心于万物，万物未尝无。此得在于神静，失在于物虚。即色者，明色不自色，故虽色而非色也。夫言色者，但当色即色，岂待色色而后为色哉？此直悟色不自色，未领色之非色也。本无者，情尚于无，多触言以宾无。故非有有即无，非无无亦无。寻夫立文之本旨者，直以非有非真有，非无非真无耳。何必非有无此有，非无无彼无？此直好无之谈，岂谓顺通事实，即物之情哉？

○ 无与般若的空

以上引文业已明确指出老庄的“无”与般若的“空”的区别。正如僧肇最后批判所述，玄学的“无”的最大错误，在于“情尚于无”，时常把一切都归到无。《般若经》所谓非有非无，都是因缘的意思。它超越单纯的有无两极，从相对的关系中看万物，这是辩证法的立场。视万物为因缘，这种认识既不处于存在的世界，又不处于非存在世

界。这里自有透彻的认识论的否定和维持它的瞑想实践。认识论的非(不是)，和存在论的无(无有)，是绝不可混淆的。

玄学重“无”而轻“有”，并以形而上的无作为“有”的根源。这种观点的要领是，在“有”之前，已经有本位的“无”。玄学中“无”的思想，其实是这个时代对本体论或宇宙论的兴趣所导致的倾向，这是有原因的。比如《老子》第四十章有以下的话：

天下万物生于有，有生于无。

这里所说的“无”，是天下万物的根源。这个“无”显然是浑然的，难成形状的，但却是自生万物的第一原因。无名、无为、无私、无知，即是虚；但它自身决不是虚无，而经常是成为有和万物的“无”。老子在其它地方又说：“有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天下母。吾不知其名，字之曰道。”(第25章)所以，“无”是道之本，道是由于“无”而混成的作用。与此相似的话还有：

道生一，一生二，二生三，三生万物。

(第42章)

无是道，衍生万物。但是，生一生二，却不

如父母生子那样，有与子相异的父母。除一、二及万物以外，并没有超越它们的“无”，无一方面是有，是使万物成为有的根本原理，同时也是根本的存在。作为天地之初的道是无名，万物之母的天地是有名，这两者的根同而名异。

这里所主张的“无”，是本体论的并带有生成论的倾向。可以说这是中国式思维的本质。因此，本无说正是把大乘佛教的般若“空”作这样的本体理解。本来，译名“本无”的原语是梵文“tathatā”，就是“如”之意(原有的，本源的东西)。“如”在严格意义上是般若的知的对象，并不是般若本身。般若的知本身不是今天我们所考虑的对象知识，所以，很自然地发生本无和般若同一而引起混乱的现象。支遁(312—366)《大小品对比要抄序》认为：弄清诸佛的根源，就要穷尽生命的本无。深入万物的始源，与大同世界合成一体，就要回归生命的本无。

支遁这些话的意思颇为费解，它不一定与本无说一致。本无说是般若的异义。但他的基本想法的确是因为本体论思维在起作用。

○ 本无说与即色说

这里必须进一步考察的是：《老子》的无，并非单纯的静止本体，在第 40 章以前，就有如下说法：

反者道之动，弱者道之用。

道是无，是天地的根本，它不是纯粹的静止本体，而是变动不居的生命力，同时也关系到作为主体人的生存方式。所以，道经常是被作为一种现实的作用而被掌握的。老庄的本体性思维实际上是源自这种主体性的要求，是一种强有力的明哲保身的处世方法。

例如：庄子在《逍遥游》中所说的至人，逍遥于无何有之乡（一无所有的旷野），就是指从现实的有的束缚中解脱的境界。这种倾向，庄子更较老子为强，到魏晋玄学，达到顶峰。这是一种新的回归，亦即从现实向无的世界解脱，而后再返回现实。唯有把自己投身现实之中，才能真正地从现实的束缚中解脱出来。所以，在无何有的世界中，逍遥的至人为了要得到真正的逍遥，就要重游到有的世界。信奉玄学的人推崇现实的孔子

更超过庄子，尊崇帝尧超过许由，后者比前者对无更有进一步的体验，遨游于有的世界之人，都各有其道理。《世说新语》文学第八记述，王弼认为孔子对无有深切体会，因此无须专门说无，而老子和庄子所以说无，只因为他们尚不能从有中解脱。这个说法最鲜明地表现出当时人们的流行观念。

○ 对般若的误解

魏晋玄学要求的新的人格，是无心而顺物者。这已蕴藏着老庄的深刻的实践智慧。这点留待后叙。可以说，心无说是般若的异义，它可能误解了这样的无心主体，即色说受制于顺物的现实方面，在它们的背后，都有一种对本体论本无的执着。这两者都犯有共同的错误，把物质当作实在，这已经不是正统的玄学了。

僧肇在批判上述三种义理的异义之后，表示对般若理解的立场是不真空，他认为，大乘佛教的根本立场就是万物非实有而是虚空。为证明这一点，他多次引证龙树的《中论》。例如，他认为，《中论》的“诸法非有非无”，并不是洗除万

物，闭目塞听，乃至无影无形的意思，而是“万物自虚”，万物非实有。他在《中论》中说：

> 物从因缘故不有，缘起故不无。寻理即其然矣。所以然者，夫有若真有，有自常有，岂待缘而后有哉？譬彼真无，无自常无，岂待缘而后无也。若有不自有，待缘而后有者，故知有非真有；有非真有，虽有不可谓之有矣。

进而，僧肇又阐明万物不是纯粹的无。它既不是有又不是无，所以是虚，一切皆如幻如化。这种对般若的理解，是很正确的。他作为鸠摩罗什的大弟子，确实当之无愧。

○ 触事而真

以上各点，现在都不成问题。值得注意的是他后来的结论。

> 是以圣人乘千化而不变，履万惑而常通者，以其即万物之自虚，不假虚而虚物也。故经云：甚奇！世尊，不动真际，为诸法立处。非离真而立处，立处即真也。然则道远乎哉？触事而真。圣远乎哉？体之即神。

这个主张，与其说是理解空的第一人僧肇的意思，倒不如说接近玄学。“万物自虚”本是般若的重要原理，但僧肇所涉及的问题却是关于产生真理的主体。他说的神人，就是般若波罗蜜的体现者。正如王弼和郭象所要求的那样，是新的理想人格。尤其是，认为道在近处，万事万物都有真理的想法，其实是后来隋唐时代新佛教的标志“触实而真”这句口号的起源。

这里使人想起中国古典经书中的如下主张：

> 仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣。（《论语·述而》第七）道也者，不可须臾离也；可离非道也。（《中庸》）道在迩而求诸远；事在易而求诸难。（《孟子·离娄》上）

中华民族所追求的真理，经常表现在具体的民生日用之中。这不仅是贯通于儒家与老庄，亦是佛教的走向。可以说，僧肇之所以被推崇为中国佛教的源流，最重要的就是由于他富有这种思想。正如以下将要考察的那样，这种思维方式尊重在实际的耳闻目见，比超感觉的理想更有具体性的真实。至少，后来中国式禅宗的兴起，可以追溯到如上所引僧肇的主张之中。

他所引的“甚奇，世尊”一句，按照注释，是

源于《放光般若经》卷二十，与此相似的文句，重复出现在他的其它作品中。比如：《般若无知论》中有：

不动等觉而建立诸法。

以无心意而现行。

甚奇，世尊，于无异法中，而说诸法异。

值得注意的是，这些重复征引的语句都是《维摩经》和《般若经》的用语。这能否得出“触事而真”的结论，是一个大问题。印度佛教的本义可能不是这样。与般若思想本身相比，这里更应该认为是中国的真理观和对现实的实践兴趣的强烈表现。比如：

不舍有为法而起无相。

不断烦恼而证涅槃。

等等语句，都是完全相同的想法。这两句还可读成“舍有为法而起无相”、“断烦恼而证涅槃”。如果就基本的汉语结构而言，它很显然是意味着舍弃有为法与无相、烦恼与涅槃的区别。这种读法对般若思想较为自然。但是，鸠摩罗什和他的弟子们都不采取这种读法。这在他们的注释中是相当清楚的。与起无相、证涅槃相比，他们更重

视不舍有为法和不断烦恼。这正是前述魏晋时代的玄学兴趣。

○ 中国思维的宿命

玄学追求的“无”，是以“无”为体，对重游于现实的有的世界寄与极大关注，而不是关心超越历史的本体世界。这些我们已经说过。这未必与《般若经》原来的主张相矛盾，但却是发展到一定阶段的产物。般若的主张原来重在阐明认识论的逻辑性，而不在现实的实践方面。这是因为，原始的《般若经》已经对多数的法进行了分析，以《般若经》为基础的《中论》发展成了精练的哲学，与其它般若论著同样都更加推崇逻辑的精密性。

印度佛教的论著经常强调真理同时要超越意识上的有无之别，而不正面肯定那种超越意识之别的真理本身。这可能因为是印度原本存在极其严格的实践性瞑想的缘故。僧肇是在中国的玄学环境中成长的，他把般若波罗蜜理解成形而上的东西，也是出于必然的命运。这并不意味着返回他所批判的格义说之中，而是说，潜存在般若思想中不易发现的印度瞑想实践，不久就作为中国

的新因素而对它的发展起着促进作用。至少可以这样理解，如果没有僧肇形而上的思索，没有作为它的基础的瞑想实践，那么，隋唐时代的中国诸种佛教流派就决不会兴起。

○ 体用论

中国佛教的最初尝试，乃是僧肇所进行的般若与玄学的结合。从大处着眼，这足以决定佛教本身的命运，若把中国佛教视为印度佛教的延续，那么，这种结合显然是一种脱逸。魏晋时代的玄学，历经长期的曲折过程才真正理解了般若的空。但是，如果把它视为中国民族自身思想的拓展，那么玄学是通过接触印度的般若思想才形成全新的形而上学的思考和实践努力的。在僧肇发现"体用"逻辑之中，我们可以确认这种中国佛教思想的最基本概念。

汤用彤在《汉魏两晋南北朝佛教史》中，认为：

> 魏晋以迄南北朝，中华学术界异说繁兴，争论杂出；其表面上虽非常复杂，但其所争论实不离体用观念。而玄学佛学同主贵无贱

有。以无为本，以万有为末。本末即谓体用。肇公之学说，一言以蔽之曰：即体即用。①

严格意义上的体用论，是否如汤用彤所说，起始于僧肇，还是一个问题。但在僧肇的短语中，这种体用论思想的可能性已经有了充分的显示。

所谓"体用"，是把本体论的产生，或者变化的观念转移到主体的实践立场。这是不在结果以外找原因，而视所有现象为根本运动的一种态度。而且，这种想法不以根本的东西为现象外静止的实在，而视之为现象变化的主体。或者说，它认为现象的一切都是本来的无的作用。尤其是，对僧肇而言，他虽然那么强调"即真理即现实"，但他终究还有在无的主体中寻找基本立足点的倾向。这说明，僧肇真理观的前提，是独特的中国式瞑想与观照。

比如，僧肇在《涅槃无名论》中认为：

净名曰：不离烦恼，而得涅槃。天女曰：不出魔界，而入佛界。然则玄道在于妙悟，妙悟在于即真；即真即有无齐观，齐观即彼

---

① 参见汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》第十章鸠摩罗什及其门下，僧肇之学。中华书局 1955 年 9 月第一版，第 333 页。——译注

已莫二。所以天地与我同根，万物与我一体。同我则非复有无，异我则乘于会通。所以不出不在，而道存乎其间矣。……然则法无有无之相，圣无有无之知。圣无有无之知，则无心于内；法无有无之相，则无数于外。于外无数，于内无心，彼此寂灭，物我冥一，泊尔无朕，乃曰涅槃。

○ 佛教的老庄化

从佛陀以来，涅槃一直是瞑想的内容。僧肇把它置换成物我同根、万物一体的瞑想。必须注意的是，这里已经潜存了《中论》"般若非有非无"的主张。大致上说，物我同根，万物一体的思想，源于古代《庄子》的"齐我论"，僧肇用它作为佛教瞑想的根据。佛教的涅槃瞑想就这样作为达观的物我同根的想法而被接受。这说法具有极强的主体意义，显然是老庄式的变质。这不单纯是语言和思维模式的问题，而是思想本身的变化。

综观全部《肇论》，可以看出，老庄的"无"代替了印度瞑想与般若波罗蜜的内容，在印度瞑想的影响下，它发生了质变。据说，鸠摩罗什、僧

肇及其同门慧观都对《老子》作过注释。的确，他们的佛教显然是中国化的。

现在，为揭示这种僧肇佛教的本质，不妨引证一下《涅槃无名论》末尾中的某一段话：

> 放光云：菩提从有得耶？答曰：不也。从无得耶？答曰：不也。从有无得邪？答曰：不也。离有无得耶？答曰：不也。然则都无得耶？答曰：不也。是义云何？答曰：无所得，故为得也。是故得无所得也。无所得谓之得者，谁独不然耶？然则玄道在于绝域，故不得以得之。故能囊括终古，导达群方，亭毒苍生，疏而不漏。汪哉洋哉，何莫由之也。

僧肇对《放光般若经》有意识地进行了修改，尤其是最后的“无所得故为得也”这一论断，是在原经典中没有的语句。经典只说如来获得真理，他不在于有为的世界，也不在于无为的世界。这两者的立场是完全不同的。僧肇之所以改写为“无所得故为得也”，是因为要引出以下无所得之得、无知之知、不见之见、不闻之闻等等语句。这种转换不可轻视。另外，《肇论》在其它地方又提出有名的“无知之知”，其根据是经典的一句话“圣人之心非知亦非不知”，但它们都经过相同的修改。

○ 无为而无不为

僧肇在这些文字中增加了“大象隐于无形，大音匿于希声”这两句话，这大致源于《老子》第四十一章。“无为之为”则出自第四十八章等处。无可置疑，这里有强烈的老子思想的色彩。

特别应该注意的是，般若的“知”，本是不知而非不知，通过对它们的否定，超越分别知与不知的知的领域，相对而言，老子的无为，就是无为而无不为，由无为回归到为的世界。可以说，僧肇的无得之得，正是把老子的这种想法扩大并应用到不见之见、不闻之闻、不知之知之处。后来被推崇为中国净土教祖师的昙鸾也强调所谓还相回向，也就是说，往生于净土之人，为教化芸芸众生，又重新返回现实的秽土。作为净土教，原含有种种问题的，但如果从逻辑结构讲，又可以认为它是前面僧肇思想法的发展。

总之，这正是中国的主体性无的体用论，或者本末论。主体性的无，虽说是无，但总是主体，涨久不爽，作为这种无，经常作用于有的世界，或者说全部的有的世界又正是无的作用，无

亘久地处于有的世界之中。这难免有一种误解，以为有和无不经任何媒介而直接结合成一体，其实并非如此，在中国人的思维中，有与无恒常是冥合的，连结的。

比如，在宋廓庵的名作《十牛图》中，就可以看到明显的例子。体与用，不二不一，或直接以二为一；或不二而一，总之，都倾向于绝对的一者的生成发展。但这已不是佛教了。佛教的出发点是坚决反对印度哲学中常一主宰的造物者的绝对性，不断地排斥形而上的万象根源的一者，这是中国人的思路。

但是，无的体用论，这种独特的逻辑，虽然，从未在印度佛教与中国思想中出现，却成为中国佛教各宗的基础。从无的体用论到六朝末年出现的《起信论》，通过真如的体、相、用三大组织的姿态，渐趋强化。本来，《起信论》的真如，是把人类心灵的原初状态叫作真如，如前所述，作为对本无的深邃理解，把"如其本来面目"正确地译作"如"。至少唐代的华严哲学家们已经把它视为处于现象世界根源的绝对一者了，把现象也解释成是它的起动。在这种对真如的形而上的理解基础上，不久，中国禅宗就形成了。

第六章　一行三昧

——原初的安定

○　五种禅

在唐朝中期活跃的华严和禅的学者是圭峰宗密(780—841)。他把他以前的早期的禅，分成以下五类：

a. 外道禅

b. 凡夫禅

c. 小乘禅

d. 大乘禅

e. 最上乘禅

从佛教的立场来看，最早的外道禅，原指瑜伽和耆那教等瞑想法，但宗密在说明其特色时，却是指为升天而修行，这种基础建立在错误的人生观上，为的是要获得无上的悦乐。这恐怕也包括那些求白日升天、以长生不老为目标的中国仙

道的修行。凡夫禅以下是佛教原型的禅。凡夫禅相信善因善果、恶因恶果的法则，它的瞑想目标是为逃避恶业苦海而升天。小乘禅的起点是生老病死的无常观。大乘禅则是观一切为空的般若真理。其中可以想象，这些瞑想的基础自然是大小乘二种哲学。宗密的说明如下：

若顿悟自心本来清净，元无烦恼，无漏智性本自具足，此心即佛，异竟无异，依此而修者，是最上乘禅。亦名如来清净禅，亦名一行三昧，亦名真如三昧。此是一切三昧根本。若能念念修习，自然渐得百千三昧。达摩门下展转相传者，是此禅也。达摩未到，古来诸家所解，皆是前四禅人定，诸高僧修之皆得功用。南岳天台，令依三谛之理修三止三观，教义虽最圆妙，然其趣入门户次第，亦只是前之诸禅行相。唯达摩所传者，顿同佛体，迥异诸门。(《禅源诸诠集都序》卷上之一)

○ 新的实践佛教的崛起

宗密所说的最上乘禅，或如来清净、一行三

昧、真如三昧等等瞑想内容，真就如此吗？它与以上的四者相比较，这四者是否恰如宗密所云？这里存在一些问题，但他把最后达摩系的禅，作为自古以来的禅中最杰出的一种，却是正确的。这可能不是宗密自己看法，而是达摩系的人都是这样深信不疑的。这里所说的中国禅宗的建立，正是基于这个信念而开始的。

以上对禅的分类，是根据实践立场对佛教所作的体系性结论。这与华严的初祖杜顺（557—640）所著的《五教止观》有一致性，特别是，从宗密的说明就可推想，达摩系的人对同样主张坐禅与止观重要性的南岳天台系的信奉者是持有批判态度的。反过来则说明这两种新的中国佛教运动，都强调实践，彼此间有密切的关系。

对南岳天台的新佛教和达摩系的禅宗关系，必须从历史与思想两个方面考察。先就历史而言，在北魏末期，到华北来的菩提达摩(?—528)和他的活动要早于创始天台宗的天台智顗，民间传说智顗的师长南岳慧思和达摩之间有师生关系，颇难使人置信。至于达摩的思想是否影响智顗的佛教，也难以证实。相反，达摩系的禅宗自觉到发展了中国佛教的新潮流，恐怕是在天台门

人的体系性宗教哲学以后才提出的。这种宗教哲学的基础是天台宗师们卓越的禅书《摩诃止观》、《法华玄义》。

禅宗发展至此，迎来了禅宗四祖蕲州双峰山道信(580—651)和五祖弘忍(601—674)的时代。他们的宗教活动即以这些地区为中心。中国早期禅宗"东山法门"即以活动地域而得名，其与天台《摩诃止观》的抗衡，肇其历史的开端。可以这样说，中国禅宗的起点，是在菩提达摩的说教中，追求与天台系不同的止观实践。菩提达摩当然比智顗为早。早期的天台僧团因为有隋朝宫廷的保护，所以能顺利发展，宛如旭日初升，但到唐朝则急遽衰落。达摩系的禅宗，几乎完全丧失有力的支持者；至唐朝第四代则天武后(620—705)的变革时期，方与长安的华严哲学相结合，从而再度兴盛。

○ 天台智顗的宗教与哲学

这里，毋庸评述天台智顗的宗教与哲学。印度大乘佛教的空之哲学及其实践，经由鸠摩罗什介绍到中国。智顗的宗教与哲学则是中国人把空

之哲学与实践组合为本土宗教的最初的卓越成果。尤其是《摩诃止观》，以这种空义为基础，把自古以来的多种佛教瞑想法体系化，揭示出从具体实践进入深邃境界的途径，这对尔后中国佛教各宗的发展，特别具有划时代的意义。

其实，智顗《摩诃止观》的体系，一方面如前所述，把深邃的般若波罗蜜哲学作为瞑想法的基础，这种瞑想法历来被中国人视为是奇迹；再一方面，又纠正了知识分子对般若思想的空泛理解与误解，根据具体秩序的实践，趋向主体化。他的佛教，最能指出极端坐禅的愚昧，又最能反映纸上谈兵的空洞哲学；他的目标，是禅与哲学的完全统一。可以说，中国佛教的伊始首先接受的是神异的印度佛教，直到天台宗的开始，才真正成为中国知识分子的宗教，它在名实方面，都以高度的哲学为基础。天台的实践，是佛陀独特的瞑想宗教在中国前所未有的灿烂的奇葩。这是众所公认的事实。

智顗《摩诃止观》的结构，既庞大又复杂。首先是对自古以来的禅法，作了具体的总结如下：

1. 常坐三昧

2. 常行三昧

3. 半行半坐三昧

4. 非行非坐三昧

一般说来，人的身姿可归结为行、住、坐、卧四种，上述四种禅法是关于坐与行的姿态，这特别适应于瞑想。也就是说，最早的常坐三昧，是常坐而瞑想，从而获得精神上的静谧，这是一种实践的意义；第二的常行三昧，是静静地围着佛像徐徐行走，进行修习瞑想，这是念佛与礼拜的行为，在多数不同的瞑想中显而易见。这两者都是基本的具体方法，第三和第四种方法交替使用前两种方式，特别是最后非行非坐三昧，它的立场与众不同，具有独特的精神意义，所以又称为觉意三昧或随意三昧，这是坐禅与行为达到了一体化的境界。

○ 坐禅与念佛

不用说，这四种禅定的实践，作为实际的方法，必须仔细考虑个别的道场与日期问题，为专心实践禅定而用。另外，还要注意经典的配置，作为指导用。就实践意义而言，这些禅定都具有同样的价值，不应有所偏重。这表明了智顗的远

大意图，他正确综合印度以来的全部佛教哲学与实践，使之体系化。可以说，这里已经包含了真正的中国佛教的特色。但是，就实际的修行法而言，不可能同时实践这些不同的瞑想，所以，习禅的人要顾及自己的兴趣，当然还要随便地择取其中之一。如果从具体的姿势来说，坐禅与念佛的任何一个都是中心。

禅与净土是两种不同的实践运动，在《摩诃止观》成书时代前后，它们几乎是同时兴起的。这不仅在中国和日本镰仓时代新的禅与净土实践佛教，同时在睿山的止观实践中，也有它们的发展渊源。

坐禅与念佛是从多数实践法中挑选出来的两种最基本的方式。这与智顗本人的想法显然不同，他想从内容上综合所有哲学与实践，使它在各处不同场合都具有意义。可以说，如果天台智顗的佛教目标是系统性的综合与归纳的话，那么，禅与念佛的实践应该属于选择与缮绎的方向。就是说，在这种实践中，先选定最单纯的一种实践(一行)，其中包括所有实践与哲学。这单纯的一种选择，在本质上具有深入全部佛教的根源性唯一真理的意义。

不依赖于许多阶段的实践，只择取一种，自古就叫“一行三昧”，在《般若经》中就可以发现这个词。这经常是与般若波罗蜜相适应的原初实践。此外，就没有其它实践了。这与《文殊说般若经》中的一行三昧，具有相同的意义。[b]《文殊说般若经》是智顗常坐三昧的根据。

这里值得注意的是，当智顗根据这部经典在四种三昧中先组织他的一行三昧时，所提出的并非《文殊说般若经》的一行三昧，或者智顗自己的主张。当时是其它经典与论书都已广为众人注目，这些经典与论书，也是讲述同样的一行三昧。例如有名的《大乘起信论》，就堪称这个时代最重要的一部佛教概论，其中所举的实际修行法正是止观与念佛。特别是在这止观的修行上坐禅，旷日持久，修习纯熟，转而进入真如三昧，可从观其唯一的真理(法界一相)，悟出一切诸佛的法身与众生身之间的平等，这尤其被称作“一行三昧”。所谓根本的唯一东西，正是相对于般若波罗蜜的一行，但在这部《大乘起信论》中，却是指形而上的一心作用，这在本质上已经具有不同的性质，应当引起注意。

○ 由综合到单纯的一行选择

《大乘起信论》是否真是从印度的梵语原文翻译过来的问题，自古就有怀疑。与此书有密切关系的《占察善恶业报经》，同样也谈及一行三昧。有必要考虑，这部经典是包括中国世俗信仰的通俗性读物。其实，当《大乘起信论》介绍到中国的时候，一些实践方面的书籍，如智顗的“小止观”和公认是慧思所写《大乘止观法门》，都吸收了它的观点。由此可见，中国人主要是从止观和念佛的实践方面接受了这本书。

在《摩诃止观》时代前后，人们从修行兴趣方面选取了单纯的一行，予以强化，而并没有择取综合的方法。这成了净土教的道绰（562 — 645）与善导（613 — 681）的庶民佛教运动的背景。道绰是净土教的开拓者；善导集净土教之大成，他们的庶民佛教运动，是从念佛一行发展而来的。其次，这又关系到道信弘忍的纯一坐禅的主张。比如，道信曾经重新整理过古老的“法句经”和道家的修习方式“守一之行”。他还从佛陀入寂前所说的《遗教经》中引用过“如果能集心于一处，就

没有不能解决的事”这句话。《修心要论》是弘忍写的，其中有如下清楚的记述：

> 但于行住坐卧，恒常凝然，守本净心。……此守心者；乃是涅槃之根本，入道之要门，十二门经之宗，三世诸佛之祖。

这使人想起日本的道元所提出的“只管打坐”的教法。不用说，这是把一切实践与哲学体系都包括在单纯的坐禅的一行中。

○ 东山法门的主张

史实证明，信奉达摩教法的人，最早受到天台止观的影响，但内容上，它不是天台式的那种止观直线发展。天台的综合教观体系叫“圆顿”(直观的完整)，与此相比，禅宗的实践 兴趣 更为单纯，更为直截了当。至少，中国禅宗中的一行三昧的坐禅，很快就摆脱了智顗所说《文殊说般若经》，而转向《起信论》的一行三昧，甚至转向并不直接道出一行三昧的《胜天 王 般若 经》和《金刚般若经》。有名的六祖《坛经》说：“一行三昧者，于一切处行住坐卧，常行一直心是也。”古老的《维摩经》说过，“直心”在后来的《起信论》中可以找

见，但这里，显然变成原初形而上的一心的意思了。

如前一章所论述，中国式的体用论的新发展始于僧肇。这是《起信论》的强烈本体与现象立场的再发现。这一点以后再论。这里应注意的是，如果说中国的天台佛教是印度佛教的正统发展，那么，禅宗的建立具有强烈的中国思想的特色。一般说来，天台宗已经有许多非印度佛教的思想，这一点在禅宗表现尤为突出。如前所述，宗密对这两者分别名为大乘禅和最上乘禅，其中就有这种含意。

根据以上的意思，先看一下《楞伽师资记》中的第四祖双峰道信的禅法。道信是东山法门的创始人，并促使了达摩的禅宗形成。《楞伽师资记》这本书是想通过《楞伽经》的自觉圣者（觉悟到自身的绝对智慧）和独一静处（独自静静地作瞑想）等等教法，说明早期禅宗的思想立足点。即使暂不考虑《楞伽经》，也必须先搞清一点：这部经典在内容上与《起信论》的密切关系，两者的讨论题目都是原初的一心及其展开。

○ 一心的展开

《楞伽师资记》道信章，记有他的以下话语：

坐时当觉识心初动。运运流注，随其来去，皆令知之。以金刚惠微责。犹如草木，无所别知之无知，乃名一切智。此是菩萨一相法门。

道信早在《起信论》中就表示要知道自己最早的心灵冲动。《起信论》说明的是“究竟觉”——内省生无心的最早冲动，即绝对觉悟的意思。引文如下：

觉心初起，心无初相，以远离微细念故，得见心性，心即常在，名究竟觉。

《起信论》认为，究竟觉是如来或佛位的人的智慧，菩萨完成了十个阶段的修行，最后在金刚般坚固的禅定三昧中，获得究竟觉。它又叫真如三昧，或金刚三昧，一行三昧。究竟觉正是宗密所说的最上乘禅。的确，道信的坐禅已经具备了这种根源性觉悟的性格，至少，后来始于神秀（606—706）的北宗禅的哲学，是从这种构想中发展而来的。

所以，早期的禅宗人士对实践的具体而单纯的兴趣就是从天台智顗曾使用过的《文殊说般若经》中的一行三昧，转移到《楞伽经》和《起信论》的一心说方面，逐渐深入到那根本的绝对者之中。而且从道信、弘忍他们创立东山法门，到神秀及其弟子们形成北宗禅的时期，正好与那时主要盛行在长安的华严哲学结合在一起。

在前述的宗密对最上乘禅的说明中，有大量的华严术语。它之所以被看作比天台止观更高层次，也源于此处。其实，在这个时期，以达摩为初祖的中国禅宗，已经超越了单纯的坐禅和瞑想领域，开始关心并探索独自性形而上的一心。比如："二入四行"教法只传述初祖达摩朴素瞑想法，而《金刚三昧经》借用佛说的权威证实这种教法，足以称为一部仿写《大乘起信论》的最上乘禅的经典。神秀是北宗禅的代表者，他注释了庞大的《华严经》，并写下这部经典的纲要。

在敦煌发现的神秀《大乘无生方便门》中，就有这样的企图，他想通过从《起信论》到《华严经》的五种大乘经典，建造形而上的一心体系。关于这部书，以后详论。现在应注意另一部纲领性的书，叫作《观心论》，它极其简明扼要地说明了这

种一心的实践。中唐时期的慧琳（737 — 820）在他的《一切经音义》续篇中曾经予以解说过，他把《观心论》的部分语句和印度的三藏书籍相提并论，得到特别的尊重。这表明，他们的中国禅宗，已经被传统的上层知识分子所接受了，不久就出现了华严的澄观（738 — 837）和宗密等人，对这一派的禅宗特别重视。

○ 北宗禅的主张

达摩系的禅宗尽管同样是一心的内省问题，但它却不是玄奘与慈恩的唯识论，因为两者都对中国的独自的形而上的绝对性问题，有特别的兴趣，所以它与华严哲学相联系。现在，通过《观心论》一书，作为实例，观察一下神秀的主张。

菩萨摩诃萨，行深般若波罗蜜多时，了四大五蕴本空无我。了见自心起用，有二种差别。云何为二？一者净心，二者染心。其净心者，即是无漏真如之心；其染心者，即是有漏无明之心。此二种心，自然本来俱有；虽假缘和合，本不相生。净人恒乐善因，染心常思恶业。若真如自觉，不受所染，则

称之为圣。遂能远离诸苦，证涅槃乐。若随染造恶，受其缠覆，则名之为凡。于是沉沦三界，受种种苦。何以故？由彼染心障真如体故。《十地经》云："众生身中有金刚佛性。犹如日轮，体明圆满，广大无边。只为五阴黑云所覆。犹如瓶内灯光，不能显现。"又《涅槃经》云："一切众生皆有佛性。无明覆故，不得解脱。"佛性者，觉也。但能自觉，觉知明了，离其所覆，则名解脱。故知一切诸善，以觉为根；因其觉根，遂能显现诸功德树。涅槃之果，因此而成。

○ 禅与华严

众所周知，这一段文字是出于仿效玄奘译稿《般若心经》的意思，紧接的一段内容，基本上依据《起信论》。关于《十地经》的引文，并不存于现有的《十地经》，这同样的文字乃是在《修心要论》中作为《十地论》之名而被征引的。《修心要论》是五祖弘忍的作品。在《楞伽师资记》二祖慧可一章中也可见到相同文字。这些事实足以使人们了解《十地经论》和以此为根据的地论宗，其主张

对当时华严哲学的形成有重大的影响。它的主张与达摩的禅宗有某种关系。更应注意的是,《十地经》所说的金刚佛性，与前述《起信论》的究竟觉主体可作比较研究。

《起信论》所说的究竟觉,与称之为金刚喻定、金刚三昧的精神的凝定，是有密切关系的，这自不待言。它们只不过从种种角度来显示充满活力的众生的清净和真实本性。我们已经知道，四祖道信教人认识到一念妄心的初动是不可得的。这与《起信论》的离念与本觉的说法有直接的关系。《起信论》认为，如果能够离开妄念,就是虚空界；世界的本源，正是这唯一的真理。神秀的《大乘无生方便门》,就是首先从对法界之体的阐明开展的。法界之体，就是离开妄念。

以下章节再讨论离念与本觉的意义。通过对神秀的这些说明，应该注意的是，他强调真如是自心的本体,但根本不正视现实烦恼的根源问题。表面看来，这似乎是极为乐观的主张。可以这样说，神秀与同代的道绰和善导的净土教持有相反的论调。他们既同样的强调一行三昧的实践，又潜心于探究现实的罪恶。

○ 波浪本是水

神秀的《观心论》，述及八万四千烦恼与恒河沙数无量无边的情欲恶念等问题，其根本也是贪、嗔、痴这三毒。其根源是那根本的唯一的心灵偶然妄动而导致的结果，本身并无自体。神秀的禅的本质，可以说是极为显著的。三毒如同起自海上的狂风，不知从何处来，却激起千重浪。其实，这不过是以海水为自体的波浪而已，狂风自身是无实体的，如果能洞彻波浪本来只是海水，那么三毒之波，就无法成立了。如前所述，妄念的初动不可得，其所指亦为此。

《起信论》对本无实体的狂风来源和行踪，并不探究，却教人先要认识到波浪不过是水之动而已。这种前提是烦恼非本来自性，真如之体不生不灭，无自性空等等。这些方面，可以说与天台佛教的性恶说及一念三千的解释根本不同。天台佛教的特色就是以性恶说与一念三千为其重要特色。

除了自觉到烦恼是空这一点以外，并没有所谓真心这回事。但后来很明显，禅对《起信论》的

理解，却明显地倾向实体的意义方面。现在强调得多的是讨论北宗禅过渡到南宗禅的过程，这清楚地表明，中国人对形而上学的主体性有强烈的兴趣，僧肇就是这样。这是极其乐观的、富于实践性的思维。至少，必须清楚地认识到，早期的禅宗人士根据这种《起信论》的真如思想组织实践体系，为后来的禅思想发展指出决定性的方向。

第七章　本知的立场

○　北宗禅的形成

八世纪初期，在所谓北宗禅与华严哲学相结合的时候，达摩禅的历史已经酝酿了决定性的变化。达摩禅从朴素的瞑想开始，已经形成了卓越的形而上的思想体系。

比这更早，在道信和弘忍的东山法门门下，就已聚集了五百多个修行人。这个数字对早期禅宗在质的方面的飞跃发展具有很大的影响。具有代表性的禅僧，可与佛陀十大弟子比美，他们纷纷到各地去，广泛传播他们的禅法。尤其是，到长安、洛阳的人，为赢得当地高傲的上层知识分子的好感，就需要足够的哲学修养。

他们的主张是，在本质方面，所有的人都是清净的、真实的。凡人与佛陀平等。人的生命有强烈的主体性直观，它能把这种平等体现出来。

而在其背后，则是一种深邃的瞑想。所谓如来清净禅、真如三昧、一行三昧等说法，就明确表示出这一点。这种确定不移的信念，本源于自身的瞑想，但它在哲学上的根据，则已经具体表现在《华严经》和《起信论》之中。在印度与中国，这些思想体系发展得相当成熟。总之，当时的禅宗运动就是在各自的生活中，体会那些被人推崇的大乘经典的真理。

比如，如前所引，《起信论》的绝对觉悟（究竟觉）或本来觉悟（本觉）的思想，是有前提的，即自心在本源上的实际觉悟。否则，就不成其为自觉的思想，因为这毕竟不是单纯的知识和理论体系。但反过来说，这种成就也不仅仅是我们所说的朴素瞑想。北宗禅的形成，意味着这样的自觉实践和思想运动要涵盖并超越这种优秀的哲学与行道。

宗密总结北宗禅的特色是“拂去烦恼尘，直观清净心，依瞑想通达大乘经典”。按照大乘经典的通说，一切烦恼都是偶然的。人们之所以能拂去烦恼尘，是因为人自心中，本来就没有它的存在。没有烦恼尘，故能拂去烦恼尘。而且有必要拂去烦恼尘。在这一点上，表现出理论与实践的

异趣，北宗禅的特色正是理论与实践的综合。

经常用来表示这一事实的词，是所谓“客尘”，说原心是清净的，就是对这样的客尘而言。从原清净性的立场来看，没有客尘，清净的名字就无用了。比如，明镜反映美丽的对象，但不增加它的清净性；污垢的对象，反映到明镜上，它的清净性也不会减少。进而言之，明镜既然是污垢的对象，但反映它的污垢姿态，不但不会减弱它的清净性，反而会发挥它本来的清净性。美与丑，清净与污垢，都是相对的，明镜对它们不具有区别的意识。北宗禅的目的，正是要扫除烦恼，确认并体验这种明镜的原清净性。如前章所论，如果用体用的概念，明镜的原清净性就是体，而平等地把清净和污垢映现出来，就是用。具体的实践，要通过用，全面拂除客尘，从而归向体，归向原清净之性，这些都要自觉出来。体与用，不可混同。北宗禅在实践方面，始终恪守禅的界限。

○ 离念与无念

一般说来，在停止相对性的分别意识的念头

762)一派的南宗禅则说无念。离念是把明镜的尘埃拂去，无念却表示要拂去原来没有的尘埃。这时的中国禅，已经逐渐表现出它的特色。

离念的提法，在《起信论》中就可以见到。神秀在《大乘无生方便门》中，曾经表示离念是佛的本质，说法如下：

> 如何是佛？佛心清净，离有离无，身心不起，常守真心。如何是真如？心不起，心真如；色不起，色真如。心真如故，心解脱；色真如故，色解脱。心色俱离，即无一物，是大菩提树。

这个说明令人想起六祖慧能(638—713)与神秀有名的菩提树的偈颂。这当然可以象平常所说，北宗主张阶段的修行(渐悟)，南宗则主张直接的觉悟(顿悟)，但它更有力地表明，北宗禅的确有华严哲学的意识，阐明禅的实践本质，而这种禅的实践是随哲学而发展的。

实际上，以上神秀的解说，是根据以下《起信论》的语句发展而来的；为说明道信的思想而征引的"究竟觉"一段，与此也有关系。道信和神秀毕竟是尊重经典的，他们认真地实践瞑想，是杰出的正统派禅家。《起信论》述：

所言觉者，谓心体离念。离念相者，等虚空界，无所不遍，法界一相，即是如来平等法身。依此法身，说名本觉。

这样，北宗禅就根据《起信论》的离念说，主张心灵的原真实性教人离念，以直观这种真实性。曹溪慧能的弟子神会，对此竟然猛烈抨击。慧能与神秀皆出之东山法门，并列十大弟子。关于慧能其人，史实与思想都不太清楚。但是，可以把他看作南宗的祖师，也就是靠神会对抗北宗的南宗。东山法门的内讧起自南北弟子的分野，这有助人们通过北宗与神会的对抗更明确地认识有关北宗禅的思想体系的若干问题。

○ 神会对北宗的批判

这里的引证是《南阳和上顿教解脱禅门直了性坛语》中的一节。这是铃木大拙和胡适(1891—1962）所介绍的敦煌资料的一部分，这一节是神会在授戒席上对一般信奉者说法的纪录，时间是开元初年，地点在南阳龙兴寺。

知识，一切善恶，总莫思量。不得凝心住，亦不得将心直视。心堕直视住，不中

用。不得睡眼向下。便堕眼住，不中用。不得作意摄心，亦不得远看近看。皆不中用。

经云：不观是菩提，无忆念故。即是自性空寂。

由此可知，神会对北宗禅进行了全面的批判。“一切善恶，总莫思量”，这句话一般都认为这是传有他的老师慧能，不过更可以说，神会用这句话从正面否定了以上所引的神秀《观心论》的话，这就是要内观自心中的清净与污垢这两个方面的作用。神会认为，清净与污染，善心与恶心的差别，是永远无法洗净的污染。即使把染污的心视为本来是偶然的东西，但如果内观与此区别的清净之心，把心一直定住在那里的话，这已经就是拘束了。因为，心已经在那里被缚住了。

《大乘无生方便门》对瞑想的训练，有非常详尽的解说，即心不起妄念，顺视线向下凝望，把精神集中到内部，或者向外部游曳，把心力定住。这也是印度自古以来常用的瞑想方式。但神会却抨击这种瞑想。最后所引的经文，出自《维摩经》菩萨品，乃是维摩话语的一部分，是用于责备弥勒的思维方式的，这种方式以觉悟为意识区别。神会就是根据这一点，从其根本上推翻北

宗禅的观心立场。

○ 什么是心

北宗以不起妄心为第一，并教人守护真心；神会却把它斥为心的牢狱，那么，神会如何看待离开牢狱的心呢？他的听众也产生这样的疑问。

弟子：心有是非不？

答：无。

弟子：心有住不？

答：心无住处。

弟子：和尚言，心即无住。知心无住不？

答：知。

弟子：知不知？

答：今推到无住处立知。

弟子：作没无住？

答：是寂静体，即名定。体上有自然知，能知本寂静体，名为慧。此是定慧等。经云：寂上起照。此义如是。无住心不离知。知不离无住心，即无住；更无余知。涅槃经云：定多慧少，增长无明；慧多定少，

增长邪见。定慧等者，明见佛性。今推心到无住处便立知。知心空寂，即是用处。

瞑想不是止住心灵的活动而一无所思。它不拘泥于外界的任何事物，是无所住着的心灵的自由活动。处于意识的心灵深处是一种自然之知。这本来的自然之知，使心的觉悟成为可能，神会对此尤为重视。这是从内自然而知的；正如北宗禅所说那样，无法成为自外而观的觉悟对象。无论怎么说直观，对被观之物，都无所知，而只是记忆而已。神会所说的知，是无所住处的，所以在它的根基之处，并没有提供后盾的根据。知是空寂心灵的本质。无所住处的心灵，按照神会的术语，是“无住”。由无住之本，而产生一切法。

这种意思，出于《金刚般若经》与《维摩经》。对此，神会尔后也说过。这表明：神会所谓“无住”，是最具活动性、本源性的东西。这个词是指谓般若波罗蜜的空的活动性。就基本立场而言，神会的“无住”与北宗的离念是根平不同的。

○ 自然之知

离念是离却妄念的行道，是现实的具体主张，

无住才是最主体性的、根本的。特别要注意的是，神会称之为自然之知，“自然”一词见于《法华经》，这是道家的用语，是指存在的本来状态，强调事物本来就各各具有自身的状态，这就表现出否定由造物主使其成为如是状态的立场，自然之知是这种物的主体性原理。无住心灵与知其为无住的心灵，并不是二，在自然这一点上，它们是一。

在北宗禅中，离念本来也是止息心灵的妄念和妄动，并不是进入纯然的无意识状态，而是觉悟到那离却妄念的心灵自己。《起信论》的本觉，也是同样的意思。神秀严格戒律只固执于禅定的小乘教徒的觉悟。但他认为，离念仍然是一种不自然的分别。在现实中，因为有真心与妄念的差别，不管怎样把妄念看作偶然，离念与本来真心的自觉总有鸿沟存在，很难超越。至少，从实践的立场来说，不可能弄清偶然的妄念的出处。因为这是偶然的，所以真心也变得偶然了。

神会以为，达摩的佛教并不是从这样的离念实践(禅定)发展到本觉智慧这两个阶段的；而是在空寂的心灵本体中，本来就有自然之知，它本身就是知空寂心灵。自然之知，是凡与圣、迷与

悟相互对立以前的问题。这就是如来禅的成因。神会又从此追溯，说佛陀的成道也来自自然之知和无师之知。所谓如来禅，是源自无念的如来常住，是贯彻永恒的真如佛性；这种真如佛性是靠如来获得的。

这样，无论从心理方面或者逻辑方面，定与慧都不能分而为二。这完全是一个事物的两个方面，谁也不可作独家主人。神会比喻说，定是灯，慧是光。没有光的灯是不可能的，离灯的光也是不可能的。光是灯的光，灯离光也不可能存在。灯是光之体，光是灯之用。灯与光，正是体与用的关系。两者任何一方，却无法消解。在著名的《六祖坛经》中也可找到这个比喻。这本书虽有很多问题，但可以肯定的是，以上灯与光的比喻，确是南宗的代表性说法。就此而言，这本书的态度比神会更强烈。

○ 神会的立足点及其危险性

总之，神会的立足点是“无住之心有本知”。唐顺宗在做太子的时候，问到华严宗的澄观有关佛教的大要时，澄观回答“无住心体自身即是灵

知，而无昏惑”，宗密也以同样的心灵本质为知，认为“唯有知是一切灵妙根本”；这都受到神会的影响。但是，通过神会的批判，北宗的本觉思想转移到本知的立场，对于北宗一贯固守实践的禅的立场来说，虽然同样以华严哲学为基本，但却隐伏着危险性；这就是它必然要突破这种本知。换句话说，这是本知的自己限定，是本知的封闭世界。

的确，本觉的觉悟是根源性的，但它既然是觉悟，前提就是非本来的偶然的昏沈，如果还有昏沈，即使是觉悟了，也没有用途。本觉的内容是佛的觉悟，而佛的存在不同于凡人。神会的本知，则超过这种觉悟的限定，指向普遍的人的主体性。他的主张寓有中国式的人文观点，不同于印度的般若立场。从本质上看，此种观点类似宋学的“格物致知”，和王阳明(1472—1528) 的“致良知”。无论它们怎么相似，都不同于佛教的般若波罗蜜之知，这里不妨留意神会的说法。

○ 不囿而生心

般若经云：菩萨摩诃萨，应生清净心；

不应住色生心，不应住声香味触法生心。应此并用无所住者。今推知识无住心如是而生其心者。知心无住，是本体空寂。从空寂体上起知，善分别世间青黄赤白，是慧。不随分别起心，是定。

《般若经》的引语来源，是著名的鸠摩罗什所译《金刚般若经》的“应无所住而生其心”一语录。梵语的原文本来没有这句话，这是译者鸠摩罗什的插话。别处译为“应生无所住心”，意思相当于应生起不囿于任何外物的心。神会特别引用“应无所住而生其心”这一费解的句子，是因为容易配合他对定慧的想法，但这种解释很牵强。

其中，神会强调“从空寂体上起知，善分别世间青黄赤白，是慧。不随分别起心，是定”，应注意：僧肇也习惯引用《般若经》的“不动真际而建立诸法”和《维摩经》的“不舍道法而现凡夫事”一语录，它的用法也是出于同样的想法。体是“真际”与“道法”，用是“诸法”与“凡夫”。神会把它们理解成空寂之体能起知的作用，这堪称为出色地继承和发展了中国的体用概念。

神会批判北宗的离念主张，又导致一种危险性，即缺乏现实的作用，成为空的禅定。现实的

作用，反过来说，会使本来的心灵迷失，走向纯然的妄动；这种易被认为静寂的禅定，实际上已隐含妄动的趋向。这些批判，当然是适宜的。但如上所述，神会的这种想法本身也含有相当的误解。

○ 体会到无念

神会的说法，续引如下：

> 只疑如心入定，堕无记空。出定已后，起心分别一切世间，有唤此为妄心。此则慧时则无定，定时则无慧。如是解者，皆不离烦恼。住心看净，起心外照，摄心内澄，非解脱心，亦是法缚心，不中用。《涅槃经》云：佛告瑠璃光佛；善男子，汝莫作入甚深。何以故？令大众钝故。若入定，一切诸波罗蜜不知故。但自知本体寂静，空无所有，亦无住著，等同虚空，无处不遍，即是诸佛真如身。真如是无念之体；以是义故，立无念为宗。若无念者，虽具见闻觉知，而常空寂。即戒定慧学，一时齐等。万行俱备，即同如来知见广大深远。

“疑如心入定……住心看净，起心外照，摄心内澄”这四种瞑想法．是神会对北宗错误的概括说法。他常常提起这四句，批评其是非之过。他认为，这些足以妨碍真正的觉悟，它与舍利弗在静寂的树林中坐禅被维摩严厉申斥，是相同的。后来，著名的临济义玄（？—866）也借用这些话批判坐禅与瞑想的偏失，说这是清净业或者造地狱业等等。神会的批判，对后来中国禅的发展具有决定性影响。

○ 禅思想的新危机

从北宗的禅定顺利发展到觉悟，并非离定而建立觉悟。反倒是，北宗通过禅定与觉悟的非一非二的情境，以体用的关系，阐明各点的本质意思。神会对此可能故意疏忽了。

“无住”这个词，源于《维摩经》的“观众生品”中的“从无住本立一切法”。根据僧睿（353—420）的注解，这是实相的另一个名称。毋庸说，性空是般若波罗蜜的内容。因此，无住就是没有基体性的实践。神会认为无住是本来的知，在语义上即使没有错，但他把无住看作一切法之本，心之

本体，这样就不可否认一种从认识论的般若波罗蜜的意思趋向神秘的实体的倾向。

而且，无念见于《维摩经》的“菩萨行品”，《起信论》中也可见到这个词。尤其是，《起信论》认为，如果众生能观无念，就指向佛智了。这个意思恐怕源自《楞伽经》。如前所述，《起信论》并未以为，如能觉察到一心最初的运作，就知道心的初相了；它是指能知无念的“绝对觉悟”，这未必是神会所说的能动之义。

由此可见，不论是无住抑或无念的本义，与北宗的离念都相同。神会却牵强地把它发展成主体性的本知！他完全打破了北宗禅从禅定到觉悟的立场，达到了彻底的体用不二的境界。这是彻底的一元论立场；通过批判分别与妄念的偶然性，归向绝对的空寂本体。分别与妄念是现实的用的行道契机。但是，神会的意思因为在相反的地方缺乏本知的对象，因而不免除一种恶劣的形而上学的危险性，以用作为反复无常的纯游戏，更以体为无意识的偶然存在。

至少，宗密更彻底地执着于神会的本知特色，视其为自性之用，把它从对象的随缘之用中区别开来，综合禅与华严。至此，这种低劣的观

念性破绽就暴露无疑了。他自认为荷泽神会的南宗是正统，马祖(709—788)的禅是傍系。这种看法，完全基于自性本用与随缘应用的区别。

第八章　从体到用

○　但见无

神会的本知，对《起信论》的本觉立场起了加深推广的作用，从而突破了觉悟的界限，归向最普遍的人文主体性。禅起先从神异和瞑想出发，进而成为一种最通俗化的日常宗教，后来进一步发展到马祖和临济的彻底的现实的人文主义立场。从思想内容来看，神会的南宗当然与北宗相对峙，但也可以说，它比北宗基础的华严哲学更加彻底。神会的本知运作，实际上并不设立任何对象，而是自知自见的。《南阳和尚问答杂征义》辑录了神会与其弟子的对话，其中有以下记载。询问人是开元初期杰出的宰相张说(667—730)。

问：禅师日常说无念法，劝人修学。未审无念法有无？

答：无念法不言有，不言无。

问：何故无念不言有无？

答：若言其有者，即不同世有；若言其无者，不同世无。是以无念不同有无。

问：唤作是没物？

答：不唤作物。

问：异没时作物生？

答：不作物生。是以无念不可说。今言说者，为对问故。若不对问，终无言说。譬如明镜，若不对像，镜中终不现像。尔今言现像者，为对物故。所以现像。

问：若不对像，照不照？

答：今言对照者，不言对与不对，俱常照。

问：既无形像，复无言说，一切有无，皆不可立。今言照者，复是何照？

答：今言照者，以镜明，故有此性。若以众生心净，自然有大智慧光，照无余世界。

问：既若如此，作没生时得？

答：但见无。

问：既无，见是没？

答：虽见不唤作是物。

问：既不唤作是物，何名为见？

答：见无物，即是真见常见。

○ 被强化的回归思想

神会所说的见无，见无物，并不是纯粹没有任何可见之物的意思，而是不见特定的东西。不见任何物，故能见一切物，能常见物。其中，无念不是否定的，是主体意义的，是最肯定的。如前所述，这里有《老子》的“无为而无不为”的思想，可见其回归现实的思想。但是，回归并非原则上的要求，而是经常处于眼前的现实。可以说，因为这是最普遍的，所以也最具有个别性；因为这是最具有个别性，所以也最普遍。

这是所有人的普遍本性，因此无所谓得失，它不是单纯的静止，而是恒常在现实中运作。正因它本来就有，所以更是现实而具体的。这是神会瞑想的本质，所谓“见无”的关键即在这里。

如上所引，华严的澄观接受了神会禅的影响，他回答皇太子顺宗的询问，说：

> 一念不生，前后际断，照体独立，物我皆如。

根据宗密所说，这答话的后半部分是晋竺道生(355—434)的语词，这可能与他“顿悟成佛”的说法有所联系。在它的背后，也有象僧肇所谓“天地同根，万物一体”的中国式的世界观。宗密依此为句，提出心的活动本身就是知，除此而外，别无觉悟。他举例说，水冷而结冰，冰化而成水，同样，念连结心，如若断念离念，那心就无处可求了。显然，这是中国思想从僧肇以来的独特发展。

这里需要特别注意的是，宗密极力强调“能照见万物的主体”(照体)的独立性。这使人容易终止在离开现实的瞑想，主张纯粹的实体独存者。瞑想的实践不是在实体独存的体系后开始的。生命的现实经常是缘起的一环。思想与实践不过是对生命现实的反省而已。如下如示，宗密的目的是严密统一禅的原理与实践，他的《禅源诸诠集》，揭示水与冰的同一性，但是在对待冰化成水的具体方法上，不免有些疏略。

○ 宗密的《禅源诸诠集都序》

宗密的《禅源诸诠集都序》一书，是他的禅哲

学大系的煌煌巨著《禅源诸诠集》一百卷的总序，今天，《禅源诸诠集》已经逸佚了，但从这本序中，可以看出《禅源诸诠集》的主题，他以唯识、般若、华严三宗代表全部佛教学，并参照禅宗的北宗、牛头与南宗等等，逐一地表示出佛教学与禅的一致性，他又根据后来的学说，批判最早的学说，用后者统一前者。最后，他把全部佛教都收进"直显心性"的南宗禅中，从这一立场，重新演绎以前的佛教各宗。关于北宗与南宗，已有所论述，而居于中间的牛头宗，也并非眼下的问题。应注意的是，他认为南禅宗在全部佛教与禅中，是最深邃的，其中，他区别以下两个立场：

> 真显心性宗者，说一切诸法，若有若空，皆唯真性。真性无为，体非一切，谓非凡非圣，非因非果，非善非恶等。然即体之用，而能造作种种，谓能凡能圣，现色现相等。于中指示心性，复有二类。一云：即今能言语动作，贪瞋慈忍，造善恶受苦乐等，即汝佛性，即此本来是佛。除此无别佛也。了此天真自然。故不可起心修道。道即是心，不可将心还修于心。恶亦是心，不可将心还断于心。不断不修，任运自在，方名解

脱。性如虚空，不增不减，何假添补。但随时随处，息业养神，圣胎增长显发，自然神妙。此即是为真悟真证也。二云：诸法如梦，诸圣同说。故妄念本寂，尘境本空。空寂之心，灵知不昧。即此空寂之知，是汝真性。任迷任悟，心本自知。不藉缘生，不因境起，知之一字，众妙之门。由无始迷之故，妄执身心为我，起贪瞋等念，若得善友开示，顿悟空寂之知。知且无念无形，谁为我相人相。觉诸相空，心自无念。念起即觉。觉之即无。修行妙门，唯在此也。故虽备修万行，唯以无念为宗。但得无念知见，则爱恶自然淡薄，悲智自然增明，罪业自然断除，功行自然增进。既了诸相非相，自然修而无修，烦恼尽时，生死即绝，生灭灭已、寂照现前，应用无穷，名之为佛。

○ 荷泽宗是正统派

历史地说，刚才讨论的南宗禅的两个立场，是马祖道一的洪州宗与荷泽神会的南宗。前者因以江西北部为中心推广其教义，故称洪州宗；神

会在洛阳的荷泽寺，故得名荷泽宗。宗密自己属于神会的荷泽宗，他以该系为正统派而视马祖的洪州宗为旁系。这种看法在他的《中华传心地禅门师资承袭图》中迫不及待地提出了。当时显然是新旧两股势力的表现。但是，后来的禅却都是马祖的洪州宗的发展。荷泽宗结局却与当初神会曾批过的北宗论为同样的厄运，这不免有点讽刺意味。从思想史来看，荷泽与洪州两宗的主要不同立场的主要分歧，是对形而上的本知与现实的作用存在不同的看法。如若参照前述的体用概念，那么，荷泽是体，洪州则为用。中国的禅思想发展的方向，是从体到用。洪州的用的立场被宗密视其为旁系，而对荷泽主张的体，宗密却视其为正统，可以说这是他的禅哲学的本质。

六祖(荷泽)

慧能——神会—法如—南印—道圆—宗密

——南岳—马祖—百丈—黄檗—临济

○ 摩尼宝珠的比喻

宗密在他的《中华传心地禅门师资承袭图》的

末段，以摩尼宝珠能够映现种种色彩作为比喻，阐述三派的禅与教相区别。他说：

如一摩尼珠，唯圆净明，都无一切差别色相。以体明故，对外物时，能现一切差别色相。色相自有差别，明珠不曾变易。然珠所现色，虽百千般，今且取与明珠相违者之黑色，以况灵明知见，与黑暗无明。虽即相违，而是一体。谓如珠现黑色时，彻体全黑、都不见明。如痴孩子，或村野人见之，直是黑珠。有人语云：此是明珠。灼然不信，却嗔前人，谓为欺诳。任说种种道理，终不听览。纵有肯信是明珠者，缘自覩其黑，亦谓言被黑色缠裹覆障，拟待磨拭措洗，去却黑暗，方得明相出现，始名亲见明珠。

復有一类人，指示云：即此黑暗便是明珠。明珠之体，永不可见。欲得识者，即黑便是明珠，乃至即青黄种种皆是。致令愚者的信此言，专记黑相，或认种种相为明珠。或于异时，见黑棒子珠，米吹青珠，碧珠，乃至赤珠，琥珀，白石英等珠，皆云是摩尼。或于异时见摩尼珠都不对色时，但有明净之相，却不认之，以不见有诸色可认识

故，疑恐局于一明珠相故。

复有一类人，闻说珠中种种色，皆是虚妄，彻底全空，即计此一颗明珠，都是真空，便云都无所得，方是达人，认有一法，便是未了。不悟色相皆空之处，乃是不空之珠。

○ 北宗、洪州、牛头、荷泽的立场

在这里，宗密假设人们对同样的宝珠有不同的想法。不用说，这当然是依次说明北宗、洪州、牛头三宗的思考方式，最后是为了表白与这些都不相同的荷泽的立场。据他所说，北宗认为，透明的宝珠深藏在黑色的底层，如果能除掉黑色，就能显出宝珠；这是离迷妄求觉悟的意思。洪州认为，眼前的黑色，即便是明珠，也漠视了迷妄与觉悟的区别。牛头认为天色而透明是空，否定宝珠的存在。这只不过是一种虚无主义的思想。

此外，无色透明的宝珠，因为透明，才能显示所有色彩，荷泽正确地把握体和用两个方面，只有把宝珠作为超越一切差别相的绝对存在，才

能显示一切色彩。宝珠能够显示这些色彩，那是因为它经常具有透明的本知。仅就前述的语词而言，这是蕴涵在体内的用的本知。本知不能预想特定的对象，却能自知一切对象。宗密认为，在这方面，荷泽宗与其它三宗比较，是最富优越的内涵。可以说，这是正确继承了上述神会的“但见无”的想法。

○ 洪州缺少自性的本用

宗密在作出摩尼宝珠的比喻之后，又对荷泽与洪州作了如下的区别：

> 真心本体有两用：一者自性本用，二者随缘应用。犹如铜镜。铜之质是自性体，铜之明是自性用。明所现影，是随缘用。影即对缘方现，现有千差，明即自性常明。明唯一味，以喻心常寂是自性体，心常知是自性用，此能语言能分别动作等，是随缘应用。今洪州指示能语言等，但是随缘用，阙自性用也。

其中，宗密针对荷泽的自性之用的本知，指出洪州所说的语言动作缺乏主体性。也就是说，

洪州只不过是通过现实的语言动作，请出其主体而已，但这主体毕竟是推论的，并非是眼前的实证。对此，荷泽却能对自性之本用作出实证，并以此为本知。在这一点上，宗密认为荷泽比洪州更出色。

就实际而言，如果佛性的作用仅仅归结为语言动作等日常生活，那么，日常的喜怒哀乐，种种烦恼与错误，都变成了佛性的作用。这里必然有一种偏失，即无法确立人文的精神价值。

○ 执刀在手也是佛性的作用？

禅宗有部分人士颇为恶劣，他们有一种倾向于自然主义和行为主义的危险性。正如宋代朱子所言，这是舍弃道心、趋附人心的危险，它不以仁义礼智为人的本性，却以盲目的现实作用为人的本性。比如，如果手执物就算是人的本质的话，那么，执刀在手，胡乱杀人，也可视为佛性的作用了。如果不承认在现实行为的深层有其批判与统一的主体和判断价值的能力，那么，一切就会变成偶然与放纵了。那种根本迥异于人类伦理性的行为，也就会遭到完全漠视。宋儒始终坚

持性即理的立场，排斥佛教的行为主义，是非常自然的。

但是，唐代的禅宗，尤其是代表它兴盛时期的洪州马祖，他们的主张果真象宗密与朱子的批评那样吗？这是另外的问题。尽管宗密以荷泽为正统有这样的批评，但中国禅宗的主流是沿着被他视为旁支的洪州系统而发展的，从内容看，其本质不在荷泽的本知，而在于那彻底的现实作用。一般说来，在严格的修行与深邃的瞑想中，虽然可以见到禅的特色，但是代表盛唐的洪州禅，却将其特色充分贯彻在具体的日常生活中。早期的中国禅思想，从北宗经荷泽，到宗密而完成，其局限性亦表露无遗。它的完整体系作为形而上的绝对精神运动，很难有进一步发展的可能。从一定意义上说，这只不过是丰富的独存者的自我陶醉而已。要突破这种倦怠。需要有强劲的冲击力，把禅重新导向现实的立场。

第九章　平常心是道

○　牛马相并

马祖以后，禅的特色是最具有强烈的生活意味。这是在辽宽广漠的中国大地上诞生的人文主义的宗教。它是开放的，没有绝对性的统制，它的教义和僧团完全是中国式的产物。到这时，源自印度的神秘瞑想和山居修道的隐遁性都被升华了。在这期间的禅语录中，可以听到牛马的嘶叫，嗅到豆腐、酱油的气味。甚至提出“狗有无佛性”的问题，这种问题也只有在这样的环境中才能形成。

从社会史来看，八世纪中叶正值唐玄宗的末期，社会犹如盛开的鲜花，相当繁荣。安史之乱(755—763)突如其来，猛烈地冲击了以门阀贵族为中心的传统文化。革新精神得到发扬，这种气氛从上层到中下层，从中央到地方不断扩展。尤

其是，在与外国势力有密切关系的地方，可以明显地看出传统被破坏的倾向。这意味着充分表现人类野性力量的新时代已经到来。

佛教也不例外，以帝都为中心的古典佛教开始走向衰落，而与人们生活休戚相关的现实的新宗教正在崛起。如果对传自印度的密教是否带有传统佛教的色彩问题作一考察的话，可以发现集团的引声念佛已成为中心内容，以向民众传教为职事的净土信仰实际上已成为向各地开展的土著运动了。

在这种富有革新的时代气氛中，最引人注意的是，以曹溪慧能为祖师的南宗禅。四川出身的马祖的弟子们，成为这场运动的主力。他的门下有八百人，有名姓传至今天的尚有一百三十余人之多。他们的活动中心本是在江西的洪州，那里是丰饶的穀仓地带，不久就活动到全国各地，起而取代以往的门阀，引起新兴的地方势力的注意。这种规模是神会及其视为正系的宗密所无法比拟的。实际上，慧能的南宗在形式和内容上都发生了崭新的变化。

他们的主张与具体的现实生活联系最密切。慧能并没有古典文化的修养，他以卖柴为生，在

师匠下面从事卑贱的体力劳动。这完全表现出禅宗在这个时代的理想。曾接受马祖教诲的在家居士庞蕴(？—815)这样咏唱道：

神通并妙用，运水与搬柴。

这是从平凡的寻常生活中表现宇宙的神秘性。神足通和天眼的奇迹不再出现于山中的瞑想，却在尘嚣世俗的生活中出现。从郭象、王弼以来的中国，只有处在这个时期，禅僧才能进一步具体地证实禅的义谛。当时聚集在禅宗新旗帜下的大批民众，也有无数记载这些盛会的语录，这都说明以上的事实。我们不妨依据马祖语录，窥见其说法。

○ 平常心

道不用修，但莫污染。何为污染？但有生死心，造作趋向，皆是污染。若欲直会其道，平常心是道。何谓平常心？无造作，无是非，无取舍，无断常，无凡无圣。经云："非凡夫行，非圣贤行，是菩萨行。"只如今行住坐卧，应机接物，尽是道。道即是法界，乃至河沙妙用，不出法界。若不然者，

云何言心地法门？云何言无尽灯？一切法皆是心法，一切名皆是心名，万法皆从心生，心为万法之根本。（中略）譬如月影有若干，真月无若干。诸源水有若干，水性无若干。森罗万象有若干，虚空无若干。说道理有若干，无碍慧无若干。种种成立，皆由一心也。建立亦得，扫荡亦得。尽是妙用，尽是自家。非离真而有立处；立处即真。尽是自家体。若不然者，更是何人？一切法皆是佛法，诸法即是解脱；解脱者即是真如。诸法不出于真如，行住坐卧，悉是不思议用。不待时节。经云："在在处处，则为有佛。"（中略）"不尽有为，不住无为。"有为是无为家用，无为是有为家依。不住于依。故云："如空无所依，心生灭义，心真如义。"心真如者，譬如明镜照像，镜喻于心，像喻于法。若心取法，即涉外因缘，即是生灭义。不取诸法，即是真如义。"声闻闻见佛性，菩萨眼见佛性"。了达无二，名平等性。性无有二，用则不同。在迷为识，在悟为智；顺理为悟，顺事为迷。迷即迷自家本心，悟即悟自家本性。一悟永悟，不复更迷。如日出时，不合

于暗；智慧日出，不与烦恼暗俱。“了心及境界，妄想即不生。”妄想既不生，即是无生法忍。本有今有，不假修道坐禅。不修不坐，即是如来清净禅。如今若见此理，真正不造诸业，随分过生，一衣一衲，坐起相随，戒行增薰，积于净业，但能如是，何处不通？

○ 日常生活中的禅

这里蕴含了各种各样的主张，而且还多少引述了《维摩经》、《金刚般若经》、《楞伽经》、《涅槃经》、《起信论》等等话语，当时的思想背景是北宗与南宗。所有这些都与传统大异其趣，始终坚持着一种最寻常而娴静的新的生活实践。可以说，这种生活的佛教与以往任何宗派及思想都不一样。

真理不是有待学习和修行的东西，它已经寓于在人们的生活中，不言自明，无需对它特别意识，而要真正脚踏实地地去发挥作用。尽管引用镜与水月的相同比喻，但显然《起信论》和神会的用法不同。它并非说心灵是包藏迷妄与觉悟的本

知，而是最具体而平俗的心，是主体的日常化。可以说，这是把所谓本来的或绝对觉悟的传统想法加以彻底的主体化、行为化。

特别应该注意的是，僧肇的《不真空论》说到如来并不离弃真理的世界，而承受一切现实的存在，即“非离真而有立处；立处即真”。这的确是僧肇以来最具中国特色的思维。如果中国禅的思想中，有可以称得上所谓逻辑的东西的话，那么，就是这种思维方式吧。这不是体系的逻辑，而是贯穿于最寻常的世俗行为的实践，在此作用外，并无其他思想形式。也就是说，作用是日常生活的作用；它不是有目的的修行，也不是本来的觉悟，它自身就是最充实而饱满的。真理并非求于外界，也并非借助内心的理想化，它在寻常生活中充溢着活泼的作用。比如，后来的临济又依据同样的《不真空论》说法，作了如下表述，可资参考。

道流，佛法无用功处。只是平常无事，屙屎送尿，著衣吃饭，困来即卧。愚人笑我，智乃知焉。古人云：向外作工夫，总是痴顽汉。你且随处作主，立处皆真。境来回换不得。纵有从来习气，五无间业，自为解

脱大海。

○ 一切皆是佛事

所谓随处作主，是面对烦恼与无间地狱的罪恶而言，并不是只在日常生活中舒服地盘膝而坐。或者说，在平常的生活中，要求最严格的道德性。所谓道德，如常言所说，是在我们的生命中体会真理，出之于努力，而又忘却努力。可以说，真正的乐道思想存在于这样的日常生活之中。临济曾引述过南岳明瓒(懒瓒，参见第二章)的乐道歌，但并不意味对单纯的山居修道的遁隐生活有什么憧憬。可以说，其中有一种不同于以往山林瞑想的新的人类性。试看《二入四行论》中的一段文字；这是按照《维摩经》中的“非圣者的生活，亦非凡人的生活，而是菩萨的生活”这些话的意思，而主张菩萨行不离现实的具体的非道。显然，与这些传统思想相比较，它说明了马祖的说法是如何置身在严酷的历史现实中的，是深刻地挖掘了人的主体性的。

若学菩萨时，不取世法，不舍世法。若能即心识入道者，凡夫声闻无能测量。所谓

一切事处，一切色处，一切恶业处，菩萨用之，皆作佛事，皆作涅槃，皆是大道。即一切处无处，即是法处，即是道处。菩萨观一切处，即是法处。菩萨不舍一切处。不取一切处，不简择一切处，皆作佛事。即生死作佛事，即惑作佛事。

○ 什么是平常心

这里再考察一下马祖所谓的平常心问题，平常心，也就是闲常的心。到底是怎样的心？这是无造作，无是非，无取舍，无断常，无凡圣的心。换言之，心本身即此即是佛心(即心即佛)；不假修行，不待坐禅。试举实例：

汾州的无业，曾专心致志钻研佛教的全部学问，却不懂即心是佛的道理。他向马祖请教这个问题，马祖答曰："即汝不了底心即是，更无别物。"第一个即，是指汝不了底心本身；后一个即，是只此就是的意思。对此全然不知而陷入迷惑的心灵本身，已经是觉悟的源头，此外更无别物。所谓平常心，就是这样的整体的心，它包括整个迷与悟，不偏颇任何一方。与神会所主张的

本知相比，可以说是具体的人类性的扩展。当慧可向达摩祈求安心时，达摩回答说："将心来为汝定。"这就接近马祖的平常心了。这个时代的禅的特征，即是这种直指对方整个心(直指人心)的方法的建立和确定，由此可以推想继马祖以后，慧可与达摩的这种问答，作为典型的禅问答，开始引起普通人的兴趣。黄檗(？—850？)的《宛陵录》这样记述道：

> 达摩从西天来，唯传一心法，直指一切众生本来是佛，不假修行。但如今识取自心，见自本性，更莫别求。云何识自心？即如今言语者，正是汝心。

总之，在马祖以后，所谓平常心或即心即佛这种思考方式最能发挥其特色。这在马祖以前的文献中可以略见一斑，但内容却全然不同。对此，必须加以注意。现在且从内容有所差异的这条线索，看一看有关"直指人心见性成佛"的说法。众所周知，这一说法与"不立文字教外别传"这一句，都体现了这个时期以后的禅宗基本立场。

○ 直指人心见性成佛

在禅的文献当中“直指人心见性成佛”的说法，运用明确的形式表达出来，最早是黄檗的《宛陵录》。但是根据《传灯录》及其它资料的引证，在马祖和弟子们的问答中也可见到这样的说法，可以确认，这是马祖弟子的主张。马祖本人并未说过“见性成佛”的话，他的中心意思是“直指人心”。

在梁代编集的《涅槃经》注释中，也可见到“见性成佛”这四个字。当然，这四个字与经典名句“一切众生悉有佛性”有关。佛性是一切众生平等的本质，对此有觉悟者，就是成佛了。但是，有关佛性的这种思考方式，仍存在很多问题。

在“见性成佛”这个佛教学的传统课题面前，为了批判以往的思想方法，使它的意义更具体化，经过特别提炼出来的，乃是“直指人心”这四个字。前面提到的“不立文字教外别传”一句，也具有相同的意思。如果我们考虑三论宗的吉藏已经应用“不立文字”的说法，唐代中期以后的禅宗特色，的确就是“教外别传”；显然这比“不立文

字”的想法更具体化。

○ “成佛”与“是佛”

随着马祖弟子的频繁活动，“直指人心”已成为表示这一体系的主张被广泛运用。但就人心的本质而言，问题并不明朗。不用说，这与上述的平常心、即心即佛的主张有关系，其中有的地方相当严谨地修正了以往佛教中有关见性与见佛的想法。《涅槃经》所说的佛性，虽是一切众生的本质，但仅仅是本质，只是具有成佛的可能性而已，并未说一切众生即此即现实地是佛。所谓“成佛”，即使它的前提是本来的佛，但也不是无条件地“是佛”。如前所述，本来的觉悟，需要经过具体的修行才能获得。无差别地混淆这两种立场是行不通的。对此，《涅槃经》和它的注释者都加以必要的注意。以“性即是佛”强调佛性是常，并区别于心是无常的做法，是非常自然的事情。

○ 心的活动皆为佛性

马祖“平常心是道”、“心即是佛”的主张并不

如其《涅槃经》所言。马祖是以现实的心的全体直接发挥佛性作用，问题便从佛性转向现实的人心。宗密在《中华传心地禅门师资承袭图》中记述如下的话，从而极其明白地表达出洪州宗的主张。

> 洪州意者，起心动念，弹指动目，所作所为，皆是佛性全体之用，更无别用。全体贪嗔痴，造善造恶，受乐受苦，此皆是佛性。

宗密的总结，准确地描述了洪州的主张。这当然也有他的偏见。他瞧不起洪州的说法，认为它缺乏自性之用，只是单纯的他动作用。无可争议的是，洪州的特色是在于，以现实的心灵的全体即此即是真实。

所以，由马祖创始的新禅宗的特色，就在于把现实的心灵活动的全部视为佛性的显现。《传灯录》卷三的波罗提的偈语，最能体现这一点。在达摩未到中国以前，波罗提就是在印度第二十七祖般若多罗门之下修行的一个弟子。他与达摩的叔父异见王谈起有关见性的事，认为见性就表现在人的日常作用之中。当然，包括那段波罗提偈的话，是为了阐明马祖禅的历史的由来，这大概

是根据《宝林传》造出来的吧。但现存的《宝林传》，并没有这一部分。但可以肯定，无论从文献，还是思想内容方面，这些话都与马祖的主张确有关系。

波罗提对异见王所问“性在何处”的回答如下：

在胎为身，处世名人，在眼曰见，在耳曰闻，在鼻辨香，在口谈论，在手执捉，在足运奔，遍现俱该沙界，收摄在一微尘，识者知是佛性，不识唤作精魂。

○ 见闻之事

在这段回答中，说佛性是肉体，是人类，是见闻，它作为往来行为等作用而表现出来，正是马祖的主张。见性已经不再拘泥于生命内部的本知本觉之中，而是日常的具体行为。这里的前提并不是自性与本性，这两者一直被认为潜藏于日常行为的深层，扮演主体的角色。实际上，承认这种形而上的主体和神秘的能力，正是一种精魂，只不过是回归到强调实体的神秘主义而已。

至少临济是马祖禅的最出色的后继者，他吸收了

上述偈语的真谛，认为见闻这类现实的行为都是解脱的契机。

道流，心法无形，通贯十方。在眼曰见，在耳曰闻，在鼻嗅香，在口谈论，在手执捉，在足运奔。本是一精明，分为六和合。一心既无，随处解脱。山僧与么说，意在什么处。只为道流一切驰求心不能歇，上他古人闭机境。道流，取山僧见处，坐断报化佛头，十地满心犹如客作儿，等妙二觉担枷锁汉，罗汉辟支犹如厕秽。菩提涅槃如系驴橛。何以如此？只为道流不达三祇劫空，所以有此障碍。若是真正道人，终不如是。但能随缘消旧业，任运着衣裳，要行即行，要坐即坐，无一念心希求佛果。缘何如此？古人云：若欲作业求佛，佛是生死大兆。

○ 全体作用

临济以上的说法，最能表现马祖以后的禅的特色。见闻觉知的现实活动都是佛性自身的作用，此外，并不能预想佛或觉悟。临济常言的全体作用，正是如此；那种随缘消旧业，无一念希

求佛果的自在生活，是从以下思想背景中发展起来的；当时的华严哲学在缘起方面主张性起，强调现实的事物和真理自身的表现，同时，整个真理也洋溢在现实之中，可以说，这与临济的全体作用是相呼应的。这不象宗密所批评的那样，缺乏自性的本用，仅仅是随缘的应用，这也不是要舍弃本来的佛，耽溺在一时的感情冲动。它要保全自性的本用而全体随缘。由于前世的旧业支配现实的人生，所以人并没有真正的自由。反之，利用前世的旧业，渗进生命的烦恼悲苦之中，使窘困的现实变为充实而富有生机，才是真正的全体作用。

○ 无事是贵人

马祖以后的禅，已经不是过去的山林瞑想了，也不是那种修行与证悟的生活形式上的瞑想与行道，是一种专意造业，损伤平常人的真理，所以这种瞑想与行道受到排斥，不再流行了。

平常的生活都是从现实出发的。真实的现在却是无事。只有无事才是人的本质(无事是贵人)。

临济之所以强调无事，是因为他看到整个人类的本质。无事是马祖的平常心的进化，彻底化是神会的无念和无住的进一步发展。《临济录》云：

你诸方言道，有修有证。莫错，设有修得者，皆是生死业。你言六度万行齐修，我见皆是造业。求佛求法，即是造地狱业；求菩萨亦是造业；看经看教，亦是造业。佛与祖师是无事人。所以有漏有为，无漏无为，为清净业。有一般瞎秃子，饱吃饭了，便坐禅观行，把捉念漏，不令放起，厌喧求静，是外道法。祖师云：你若住心看静，举心外照，摄心澄内，凝心入定，如是之流，皆是造作。是你如今与么听法底人，作么生拟修他证他庄严他！渠且不是修底物，不是庄严得底物。若教他庄严，一切物即庄严得。

○ 求佛即入地狱

临济所说的祖师，是指荷泽神会，其话语与上述神会对北宗的批判有关。但这里的批判并不是执着清净与寂静，而是广泛地对外求取价值，创造业力。临济认为六波罗密与诸善万行是跌进

地狱的一种业，这表明，他否定传统的修证行道，直接肯定现实人的无限价值。

宗密在上述引文中，批判洪州的直指人心，认为这是忘了水具有危险性，因为水能载舟，亦能覆舟。无条件地肯定现实的人间活动，是劣的平等主义。临济彻底地对现实人的自我批判，把人间全体的责任推至极限。发展到这时，禅已最具有历史的人文主义意味。如下章所述，除了既往的如来禅从外，还有所谓祖师禅，就是明证。

可以说，这是广大的中国佛教的人文观中最有特色的成果之一。

第十章　什么是人文？

○　对新人文形象的探索

马祖以后的禅认为，人们全部的日常生活都有真理与价值，其中必然涵有对人世的深刻反省。这种观点的深处，实际上已经存有人文意识。

大致说来，唐中叶以后，中国的思想界逐渐出现探索新的人文主义所作的努力。如前所述，安史之乱以后，佛教在这方面已经表现了新的倾向，问题不仅仅限于佛教。一般来说，宋代以后的文学与哲学都有新的倾向，创始的是韩愈(768—824)和李翱(？—845)，他们的活动就处在这个转折期。韩愈的《原道》、《原人》、《原性》等五个名篇，都从根本上探讨了人的理想，李翱的《复性书》也是如此。原道就是追寻人生的理想；原性则意味着对人性的本质的探索。

他们的活动首先从革新文学肇始，抨击六朝崇尚的技巧文章，力主回到古代朴素而富有生命的文体。在这中国式的文艺复兴中，表现出一种对现实的人世间的强烈关注。他们所寻求的是人生理想的价值。通过恢复孔孟的精神以确立人的超凡入圣的方法。孔子逝世后五百年，孟子汇集教化之大成，发展了孔子的学说，其后儒家沉湎在纯粹的训诂学中，道教与佛教的相继兴起，又使儒家失去原有的光彩。韩愈的主张正是要复活这种久已湮没的人文精神。他认为，如果人们努力做学问和修行，就可以成就圣人的事业。圣人不是超越一切的神，而是人间的榜样，随处都能学到。他们极力排佛，是因为佛教与这种平实的人生观是格格不入的。后来，王阳明（1472—1528）回答他弟子关于道教和佛教的提问说：

> 向汝说圣人之学简易广大，汝却不问我悟的，只问我悔的。

当弟子感到羞惭，改问圣人的学问时，他却说：

> 汝今只是了人事问。待汝办个真要求为圣人的心来，与汝说。

可见，近代儒学家始终关心的问题，是怎样

探索成圣人途径。

○ 祖师佛教

值得注意的是，与韩愈同时期的禅宗使用祖师或祖佛等语词表述理想的人格，以取代以往的如来和菩萨。这是禅与儒相互融合，加深人生观时代性的表现。有如《临济录》说：

> 大德，觅什么物？现今目前听法依道人，历历地分明，未曾欠少。你若欲得与祖佛不别，但如是见，不用疑误。你心心不异，名之活佛。

现实的心，经常不变，是因为平常心的缘故。只有日常的活生生的心，才是真正的祖师，真正的佛，这是最具体的人的本质。他是无所依托的真理的体现者。

用临济的话来说，人人都是“无依道人”。这是指那些聆听临济说法的弟子们。临济所主张的真理，始终就没有离开过这种活生生的人间现实。临济说的无依道人，是最自由的现实的主体，但同时，他又排斥一切内外条件，生存于极端的否定之中。韩愈谈及老庄的道德，他认为生

命内部充实盈，不受外力支配，就是德，照此而行，就是道。而这种道德观，只强调自我，所以韩愈曾经批判过它。他区别了老庄的道德观与推崇形式的儒家说法，临济的祖佛是最自我性的，但同时又视主体性的人类价值为本质问题。实际上，禅的表现是直截了当的，临济当着弟子们的面前，指出他们是具有作为理想人格的圣人。这在中国思想史上是空前的。

○ 儒、佛、道对立的深化

宗密《原人道》的出现比临济时代还早，它与韩愈提倡的新人类形象相反，追求的是佛教的人类理想。这本书可能出自宗密的早期著述。他从批判的角度，对儒道二教与整个佛教作出了系统性的分析，目的是追求人类的理想。在这部《原人道》中，宗密已经清楚地表现了后来《禅源诸诠集都序》和《中华传心地禅门师资承袭图》中的思想倾向。比如，他先批判了道家“人畜等类，皆是虚无大道，生成养育”的说法：

> 所言万物，皆从虚无大道而生者，大道即是生死贤愚之本，吉凶祸福之基。基本既

其常存，则祸乱凶愚不可除也，福庆贤善不可益也。

这是对原始恶劣自然主义或先天决定论的正当警戒，与韩愈对道教的批判有共同之处。这可以说是用利刃制住对手，突然袭击他的要害。另一方面，这也是对洪州的全体作用说的进一步批判。宗密认为，只有荷泽在作用的深处，肯定自性本用的本知，才能根本摆脱生死烦恼，保持舍愚趋贤的能力。

儒家的主张，一般为了要长期适应社会的需要，始终都坚持修身、齐家、治国、平天下的伦理体制；而道家和佛教的原理则是在体制之外，探究根本的人性。宗密认为，这种理想与现实的两个立场是互补的。华严的性起哲学使这种互补具有现实的可能性。

关于华严的性起哲学，这里没有必要详论。前章论述表明，马祖的平常心与全体作用的说法，就已经具体证实了这种哲学思想。令人惊奇的是，它与宗密的意图正相反。但事实上，最能透彻表现宗密所说的荷泽本知的，不是别的宗，正是洪州宗。

洪州宗的年轻继承人临济义玄业已突破宗密

的人生观的界限，成为近代中国有代表性的禅的开创者。

临济佛教的立足点，在于全盘肯定人类原有的价值。这出自他的佛教性质和功能，他们成为河北三镇领主，唐朝的鬼门反叛传统文化最得力的支持者。临济爱用“活泼泼地”这句话，这句话洋溢着自然生命的饱满精神，犹鱼跃渊底，鸢飞于天。这是对宇宙生生不息的直观和体认，却与泛神论根本不同。泛神论认为一切有情皆具佛性，或是眼前的草木，或是有形有声的大自然，都有佛性。临济的话明确表示了现实价值的态度。

○ 活泼泼地

临济所说“活泼泼地”这句话并不是一定的形式与法则，主要意义是在于表现主体与行为之间的一致性。这不仅是时间意义的持续跃动，而是来自最强有劲的新的人生观。临济打破固定不变的概念，充分肯定现实行为本身。所以“活泼泼地”本身不具有特定的形式，因而在主体上拥有表现任何形式的无限自由，很多弟子都站在临济面

前，听他的说法，他即席指出在他们身上的宗密所谓直显心性宗的义理。宗密的佛教始终尊重传统与古典，这与中央上层知识分子的教养是分不开的；而临济的佛教自有一种豪气，如边境的新兴统治者，用实力来统治一切。如果临济不出家，并以世俗之人的身份活动的话，他肯定会成为当地的领班。他在《临济录》中有如下一段话：

> 你若欲得生死去住，脱著自由，即今识取听法底人。无形无相，无根无本，无住处，活泼泼地。应是万种施设，用处只是无处。所以觅远转远，求之转乖，号之为秘密。

这仅是一个例子。《临济录》全书都贯彻着全盘肯定现实人生的观点。其实，人的活生生的行动，是按照本来面目被肯定的。所谓秘密，并不是什么玄奥的隐藏，仍是平常事，在极为普通的日常行动中就能显而易见。若把它作为神秘的东西而来追寻实在是骑驴找驴。临济的惯用的形容词，除“活泼泼地”以外，还有“昭昭灵灵地”、“孤明历历地”，都是这种意思，这些话显示了最具体的整体认识。

○ 无限个性的开发

中国正宗的禅思想是和新的人生观宣言同时开始的。这个局面与韩愈一派的复古运动相对峙，他们要在佛道以前的古典中追求理想，但是在思想根源上，两者又有深厚的关系。一般来说，这是佛教哲学与禅的综合，或者称为儒佛道三教合一的体系，宗密则是代表。但另一方面，禅又摆脱了这样的体系，把自己的个性渗透在日常的纷繁世界，深邃地发挥着人类性的真实。可以说，禅开发了无限的个性天地。这些个性无论在哪里，总是沉溺在纷繁的世界。从唐代中叶到五代，全国性的社会动乱进一步使问题复杂化。无数具有丰富个性的禅家，各各生发其生命的奇光异彩，这是空前的历史上罕见的时代。一般称之为五家或七家的禅，即是新兴的诸子百家的表现者。五家禅极其丰富的个性，成为这个时代百花争艳的范例。

比如，所谓禅问答，就是这种个性在生活实践中的记录。因为那个时代需要表现新的人生观，而这些最适于表现的问答形式，就大量地保

留下来，这是因为，这些问答形式非常恰当地表现了新的人生观。

禅问答通常是一句一答，象古代希腊的对话那样，不是连续的。中国人的意趣是探索眼前事物的永恒真理。在这些问答中突出地表现出这种思想趋向。这说明，中国人对隐藏于现实深处而使之统一的形而上的东西并不感兴趣。后来的宋儒士，围绕解释《大学》的“格物致知”问题，认为现实的各种事物都有其真理，哲学的主要工作就是具体地探索真理。这种做法未能发展出近代意义上的自然科学。其原因是，人们对现实的纷繁世界的观察常常与人伦理想紧密相联。实际上，对人的问题来说，部分经常是整体的表现。

○ 中国式的思维

《论语》是孔子和他的弟子们的生活记录。中国人把《论语》奉为永恒的人文典型，但并未使之体系化。这说明，现实的历史事例已经包括所有内容，那些远离现实的形而上学的问题，没有在人们的意识中出现。印度佛教虽然对中国人的思维倾向进行过多方面的修正，但真正能够称为中

国式的佛教的，仍然是感觉的现象。例如：具有生命的东西，从最下层的地狱，一直到最高的佛，共有十种；天台的十界互具说，通过对现实人的直观与反省，把这十种生命相互影响的姿态加以组织。华严的事事无碍说，也与此相同。其中，僧肇以后的"即事而真"的立场，清晰地表现出来。如果说，这是从理想的圣人立场出发，重新发现充满生活气息的人的无限价值，那么，禅的问答就把中国人的这种具体的思想倾向推至极端。问答的汇集，就是语录。其实，禅的历史，因语录的出现，而发生了变化。

试想一下《祖堂集》有关百丈怀海(720—814)的那一章记载说，某夜，独自在法堂坐禅的百丈，突然吐出口水。侍者见了，追问其故："适来有什么事唾？"百丈却只斥一句"不用问，不是你问的事，也不是老僧说的事"。侍者再三追问，百丈竟这样教训他说：

苦杀人，老汉未造人在，适来忽然忆著菩提涅槃，所以与么唾。

仅就以上答话而言，这是个人自身的生活事实，不容许第三者介入。所以一般读者可能不明白其中的所以然。菩提与涅槃是佛教的智和理，

想念它们，就应唾弃；面对相同的经验，百丈这种深刻的反省具有无限而切实的意义。这种反省，已经超越古典的思维定势，具有一种充满生命的宗教魅力。

○ 佛教的界限

这里应该注意的是，作为思想的中国禅，已经不再向思想方面发展了。唐末五代的禅，已不是思想的体系了，它渗入无限的个体之中，与日常生活血肉相连，发生了很大变化。如果从中国佛教的发展来看，这是一个转机。中国佛教因为这个转机而觉醒到一个新的传统。语录是禅佛教的独特资料，可以从语录的形成来看看这种思想史转机的意义。

禅的语录经常是由第三者的笔录。这同某个人提笔著书立说，有本质上的区别。特别是，它的文体是说话体，与内容相符合。著述是经过作者在脑海中把思想整理后，系统地表现概念的抽象过程。语录是片断的日常对话的汇集。这必须假定一个特定的对话者，通过这个人，就可以任意安排故事了。

对话者是受同时代社会制约的人，因此代表人们对社会的普遍关心。虽然，故事的编排是任意性的，但它不是意识上的构想，而表现的是一种具体的力量。禅思想的大部分资料都寄托在特殊的语录之中，可以说，这发挥了《论语》以后的中国式的思维特色。唐代以后的禅的记录，不久就变成了庞大的语录文学的模范，这种最具人情味的文学体式，也影响到宋代以后儒家语录的形成。

本来，韩愈以后的古文运动，有一个目的是要具体地表现现实人生的丰富感情和深刻的思想。在中国文学的传统中，这种对人的同情共感是有来源的。禅语录的形成，更是充满具体的会话情趣。这已经超出古文本身的东西了。可以说，禅语录是最能适应佛教的一种文体。

○ 新式对话的发现

中国佛教的资料，主要是对汉译的经律论三藏的训诂与整理。禅的语录使佛教学的方式发生根本变化。因为禅发现了用具体的问答方式的对佛教进行研究的新方法，所以才产生语录这类特

殊的资料。这说明，禅作为日常生活的宗教，早已经主体化了。《传灯录》是禅宗史方面的资料，记载着全盛时期的禅问答。但它与原来的《高僧传》是迥然不同的。《高僧传》是高僧们忠实的传记资料：《传灯录》是老师与弟子，或者修行者们互相间的禅问答的记录，对史实并不忠实。禅的思想在历史最初就是从运用这样的对话中开始的。

今天，所谓禅问答，几乎是一种不可解释的对话的代名词。但以上的禅问答本来就是最平易正常的生活记录。那些至今看来颇为费解的，或者连字典都没有收入的俚语，在当时说来，却是人人都懂的通俗语言。正因这种运用俚语的会话，所以才被人们普遍接受，成为最开放的宗教。

一部分禅问答，后来被称为公案。所谓公案，原来是指裁判的判例，但它与后来的裁判相比，则偏重于一个确实的判例，因此被赋予特别的名字“公”。可以说，这是非常特别的，既是我自己的事，但又是能发生于任何地方的事，这是无法增删的历史的片断，所以有“公”的意思。所谓公，它的前提显然是一个新的传统形成。一般来说，应该从个别的判例来了解法律的真理性。无论抽

象的真理是怎样的永恒真理，只要它离开个别的判例，都不能说成法律。公案虽然可以称为公判，但不可忽视的是，其中因有我自己的主体性，所以它会照原本性的方向发生质变。

○ 公案与禅的质变

从丰富的禅问答的集录到建立公案，正相当于宋代统一以前唐末五代的动乱时期。当时已经有上千的禅公案，《景德传灯录》里出现的禅僧已有一千七百之众。这是北宋初期编纂最完整的禅宗书籍。这份新的佛教资料又经过朝廷认可，收入《大藏经》中，这与汉译经典及其大量注释文献具有同样的重要性。这反映这个时代的禅已成为近世佛教的代表。

宋朝一统天下，再度确立国家体制，士大夫的统治阶层也已经形成；《景德传灯录》成了他们共同学习的文献，公式化的权威，日渐加强。公案，或者古则、话头之类的思想方式．与这种官僚体制是有关系的。可以说，在唐代，禅已经是最新的佛教，是最有活力的佛教，发展到宋代，它作为中国人的佛教代表，形成了普遍接受的传

统。比如：韩愈和大颠，李翱和药山(751—834)之间的交往，就产生了种种对话，这是禅问答的一种代表；这是历史的事实，更是时代对禅的要求，是统治者的一种宗教；这要求由来已久。《景德传灯录》以后，以同样的意图和形式编辑的《天圣广灯录》和《建中靖国续灯录》，都具有官僚佛教的意味。到了南宋，出现了象五山十刹一类国立寺院，这种国立寺院的制度也逐渐完成，并带有强烈的政治性国家体制色彩。同时，禅院里的日常生活也趋向公式化，禅问答也变成一种形式化，明显地知识化了。

禅本来是最现实的、以人生为主题的学问，但在宋代的体制中，就逐渐趋向定形，其努力的方向都集中在培养体制内的知识分子。批判人生的任务从唐代禅中退缩下来，而移让给宋学，禅变得完全无用了，它也心甘情愿地处于无用的境地。或者说，宋代禅的思想光辉，全都给宋学夺去了，自己关起门户，退缩到狭隘的公案经验主义，或心理主义中，宋代的禅问答丧失了唐代那种最具个性特征的魅力，归向一种传统的权威，沉溺于安慰从而失去了光采。

幸运的是，五祖法演(1024—1104)之后的公

案禅运动，突破了公案的变质和宋代禅的沈滞空气，恢复了唐代禅的豪放粗犷的风格，他们共同利用的是著名的“赵州无字”公案，这个公案的发现，建立了中国禅的“无”的立场。

第十一章　无字的发现

○　狗子还有佛性也无

在《五祖法演禅师语录》中，关于“赵州无字”的公案，有如下记录：

上堂，举；

僧问赵州：狗子还有佛性也无？

州云：无。

僧云：一切众生皆有佛性，狗子为什么却无？

州云：为伊有业识在。

师（五祖法演）云：大众，尔诸人，寻常作么生会？老僧寻常只举无字便休。尔若透得这一个字，天下人不奈尔何。尔诸人作么生透？还有透得彻底么？有则出来道看。我也不要尔道有，也不要尔道无，也不要尔道不有不无。尔作么生道？珍重。

这大概是关于“赵州无字”公案的最早说法。赵州从谂(778—897)是唐末人，他死后，直到五祖法演，已有二百年了，但这期间，并没有出现关于这个问答的任何讨论。其中，值得注意的是，后代的禅宗对这个公案的想法已经清晰可见。在各种记载中，“赵州无字”公案就原文而言，是各有出入的，解释也并不统一。是否只重视“无”的答话，而不管其它问题呢？这不能一概而论。在赵州以前，马祖的弟子惟善(755—817)，曾谈及狗子的佛性问题，他的答复是“有”。赵州回答“无”，他自己还说明了其中的理由：“为伊有业识在”。业和分别的问题，常是人世间的事情，并不是狗子世界的事情。业与分别不成问题，佛性也不成问题。如果进一步追寻这种佛性论的历史背景，那么，就有必要仔细考察《涅槃经》的说法“悉有佛性”，与中国方面的独特解释，如“非情佛性”等等。另外，马祖弟子盐官齐安(750—842)曾经教过人“众生皆有佛性”，而马祖的再传弟子沩山灵祐(771—853)却说“众生皆无佛性”。宋代以后的禅宗，仍然持续着对这个问题的讨论。日本的道元，在《正法眼藏》中对佛性的说法和大陆的“无字”立场完全不同。

○ 源于文学的公案

一般而论，禅僧对待多数公案的态度都是平等的，并不是特别重视某一个公案。可以说，他们根本没有用过赵州无字。比如，汾阳善昭(947—1024)的公案集“先贤一百则”和雪窦重显(980—1052)的“百则颂古”，都没有出现过“赵州无字”。而且，他们的百则颂古，是靠诗偈对多数公案进行解释，而对问答的整体意义并无客观的考虑。这就是常说的著语，或下语，一种模仿咏史体裁的宗教文学。他们的颂古（赞美古人言行的诗句），是对禅文学的内在性的深刻表现，值得注意。从这些作品可以看出，优秀的文学与禅有一定的关系，深邃的习禅，自然会创造优秀的文学。这些作品把唐代禅的事实当作公案玩味，也是一种乐在道中的赞歌。

○ 仅仅贯彻在“无”字中

五祖法演以后，人们对无字公案的处理，已经和以前大不相同。

大慧(1089—1163)在写信给习禅的在家人，有以下应注意的地方：

若要径截理会，须得这一念子嚗地一破，方了得生死，方名悟入。然切不可存心待破。若存心破处，则永劫无有破时。但将妄想颠倒的心，思量分别的心，好生恶死的心，知见解会的心，欣静厌闹的心，一时按下。以下的公案是：

僧问赵州：狗子还有佛性也无？

州云：无。

这一个字，乃是打碎无数恶知恶觉的器仗也。不得作有无会，不得作道理会，不得向意根下思量卜度，不得向扬眉瞬目处垛根，不得向语路上作活计，不得陬在无事无事甲里，不得向举起处承当，不得向文字中引证。但向十二时中四威仪内，时时提撕，时时举觉：狗子还有佛性也无？云无。不离日用。试如此做工夫看。

其中的问题在于方法，舍弃从知识和感觉得来的理解，专心于主体的觉悟。大慧对公案的处理，并不是分别的解说，也不是因颂古而来的总体的鉴赏，而是以主体的直观为第一的。公案终

归是判例，是先例。判例可以为解决其它事件提供途径。但是，判例是包含无限真理的一个事实，尽管它对解决其它事件具有启迪意义，但问题不在于此。考察公案，要联系到自己的生存方式。在《易》中，有穷理尽性的说法，这是唐代中期以后新哲学的基本方法。可以说，“无字”公案是禅思想中的新的穷理尽性。

但是，公案是主体的直观方法，而不是直观的内容。它既不是形而上的存在论，也不是逻辑学、伦理学和心理学。当然，公案也不是历史意义的文献学的对象。至少，大慧的公案就是如此。

○ 《无门关》的成立

从法演开始，经过大慧的强化而得来的“无字”工夫，逐渐形成了南宋以后禅的一贯方法。在无门慧开(1183—1260)著名的《无门关》中，就有最鲜明的事例。

《无门关》选择了四十八则公案，并且附有编者的解说和诗颂。在形式上，它很象宋初雪窦的颂古和圜悟(1063—1135)的《碧岩录》。但是，无

门的目标，在于第一则的“赵州无字”公案。《无门关》比法演的说法更进了一步。按祖系，法演是他的先辈。事实上，《无门关》与法演的内在联系是很紧密的。这并不是以法演为基础的公案被大量采用，而是《无门关》对“赵州无字”的处理，完全按照法演的方法。

将三百六十骨节，八万四千豪窍，通身起个疑团，参个“无”字。书夜提撕，莫作虚无会。如吞了个热铁丸相似，吐又吐不出。荡尽从前恶知恶觉，久久纯熟，自然内外打成一片，如哑子得梦，只许自如。蓦然打发，惊天动地，如夺得关将军大刀入手，逢佛杀佛，逢祖杀祖，于生死岸头，得大自在，向六道四生中，游戏三昧。

这种痛快而大胆地歌颂“无字”，正是中国禅的归宿。发展到此，源于印度的瞑想法，经过了漫长的探索过程，才达到这样的境界。意志集中的训练是禅的本质，这种磨练扼要地表现了极其简明而独特的方法，从对“无字”质疑伊始，通过对它的突破，显示出其主体性。这可以回溯到南宗禅的见性成佛与北宗禅的一行三昧的主张，并与僧肇老庄的天地同根、万物一体的直观相连结，

这是最具中国特色的思想。人们无论怎样精心构思思想体系，对它的洗练和精致感到自满，但人们对实际主体性的发展要求，却都趋向于悠久的古典风格。因为是古老的，又常有新意。所以又有历久弥新的意义，其实，印度与中国的瞑想基础，都表现在对这种传承和实践的工夫中。本书开头指出，自从公元前三世纪的《白骡子仙人奥义书》以后，一直到今天的瑜伽和坐禅，瞑想的基础根本就没有改变过。

这里尤其值得注意的是，公案禅是来自宋代以后的“赵州无字”，它通过重新确认这种瞑想的方法，形成了禅的传统。那种认为公案禅与印度的禅法历史不相应的说法并不准确，本书对此已有论述。

○ 无字不是思想

“无字”是一种精神统一的方法，是公案。公案是最出色的瞑想法，但方法并非思想。大致到近代“无字”公案才形成“无”的思想，这在日本的近代哲学中尤有突出的表现。如前所述，宋代以后的大陆禅宗，已经跃进狭猛的经验主义或者严

肃的伦理主义中，显示不出思想上的伟大发展。近世的禅对思想所进行的反省工作，几乎已经让位于朱子学和阳明学了。它本身趋向极端的定型化。可以说中国禅发展到《无门关》，已经达到了无法进步的界限。但在中国的语录中，《无门关》是少见的抽象味很浓的书。公案的出发点是判例或先例，它发展到这个阶段，已经变成性质完全不同的东西了。

今天，构成"无"之哲学内容的，一般可以说是般若思想、老庄思想，也可以说是华严天台、朱子学和阳明学。无的哲学内容比公案的"无字"更接近朱子与王阳明的"理"。这是对整个中国思想体系的一种综合。其实，在唐代，已经出现了那种统一佛教与禅并在体系上融合儒佛道三教的倾向，它经过宋代，直到明代，形成了传统。这种倾向变成人们的热切愿望，是与明末清初的阳明学发展相呼应的。中国的这种思想趋向，对日本近代的禅思想产生了巨大影响，这是始料不及的。此外，《无门关》以后对"无字"的参考与研究，有一种十足的经验心理上的狂热，已经不可能回归到印度与中国古代的乐天主义中去了。

○ 白隐禅的形成和西方思想的吸收

白隐(1685—1768)成功地把源于“无字”的公案禅的方法系统化了，他对中国禅的发展动向是很敏感的。值得注意的是，在他以前的盘珪(1622—1693)先从研究阳明学入手，并作为求道的起点。白隐着眼于此，没有忽视“无字”的探索，强调儒家的伦理性。日新之铭的《禅关策进》以及儒家色彩浓重的《禅门宝训》和《缁门警训》等佛教书籍，都属于一个大的类别。一般认为，宋代的禅，传入初期的镰仓时代，后经室町时代的发展，直到江户时代才成为日本的禅。在江户时代，中国禅又一次从大陆传进日本，产生了极大的影响。

《禅海一澜》是近代最卓越的禅书之一，它把宋学中的各种题目公案化了，这表明它是对包括中国与日本在内的近代禅的一种归结。可以说，这里建立起来了儒家思想的体系，它的基础是来自“无字”公案的瞑想实践。

明治时代的知识分子，面对近代西方的思想，有必要展开对传统的反思，而江户以来的公

案禅就表明他们的一种态度。由“无字”公案所表现的朱子学和阳明学的主体性理解，对接受和吸收西方思想也具有重要的启迪意义。但是，利用阳明学和佛教的大量术语翻译西方哲学，并不是只为了方便。至少，西田几多郎和铃木大拙根据“无字”对传统的禅的实践，就易于使西方理解，成为确认东方的异质性的契机。这些方面，相对于官方的文献主义佛教学说而言，已经具有内容丰富的在野党的意味，使众人耳目一新了。

附篇：关于禅的对话

柳田圣山　梅原猛

一、禅是“无”吗？

梅原：很多人总以为，禅的中心思想就是无的思想。如果只用无的思想来对待禅，那禅的思想就太窄了。况且，在禅的思想中，也有无的思想不能穷尽的各种要素。

柳田：禅的确有无的思想，但问题在于，这种思想是否就算禅的全部内容呢？先从语言上说，无自古就是指什么也没有的意思。但是，凭一个无字，就对禅下结论，恐怕还是新说法。我觉得，日本人只有进入近代或现代以后才可能持有这种说法，因为从禅的本质和禅的悠久历史来看，这种说法是罕见的。最早明确提出无这个想法的，是作为公案的无。例如，著名的“赵州无字”公案。本来这是针对“狗有佛性吗？”所作出的

回答——无佛性。但是，在现代西方思想的严重影响下，表征东方性格的这个无，是否还能保持公案中的原义，是很成问题的。此外，这个公案本身也留下不少疑问。从禅的文献及其历史，尤其从中国禅的历史角度来观察，无的提出就是如此简单。但是，用无给禅盖棺定论，是不妥当的。就算它不失为一种观点，也无法说明中国禅的全部内容。再说，讲这个公案的不是《碧岩录》，而是《无门关》。这本书在中国只有极少数的读者，日本人读它也是最近的事情。《无门关》常常用一个公案统一所有公案，这种态度恐怕难以阐明中国禅的历史发展。如果有人问道："中国禅有什么特色？"那我还回答这个无字，不想放弃它，尽管我有点抵触情绪，但还想对产生"无"的思路作些思考。在禅的历史上，提出无的问题，是有时间限度的，可以说，上至禅的起源，下至《无门关》这部经典(1229年)。

梅原：我有同感。因为我从哲学开始研究佛教。明治后的日本，创造出独具风格的西田哲学。那时，我崇尚西田几多郎的学风，就考上了京都大学。当然，他已经退休了。田边元先生是西田学业的继承人，我入学那年，也退休了。但

那时的大学，还保留着西田和田边的学风，这就是京都学派，它并不是一味向欧洲学哲学，而是站在综合东西方哲学的立场之上。这种综合的中心问题，就是关于无的逻辑；用西田的话说，是“绝对无”的逻辑。

二、西田哲学的功与罪

梅原：我从接触西田和田边的思想才跨进了哲学的大门。有许多理由都说明，今天应该用反叛的目光审视他们的哲学的时代。但眼下的我还在研读西田的著作，赞成他想综合东西方哲学的愿望。可是，把东方思想的本质一言以敝之为无或者“绝对无”，是否正确，值得怀疑。要是用无或者空来解释一切，那么，在这掩盖下的人的生存方式，生命观念的差别，或者在想法上的离异这些具体问题，就会被人们视而不见。西田认为，禅的思想→无的思想→东方思想，是划等号的，我看这种提法很难成立。我很同意你说的，禅并非无的全部内容，应该重新审视和思考。

柳田：西田和田边那么想的原因，恐怕在于公案的无。在日本，一种名曰“参禅”的技术和公

案禅的体系(这里不特指曹洞禅)在白隐以后的临济禅之中，保持了两种传统；用无的公案锤炼自己的心灵和挖掘某些潜藏的、作为整体的自我存在。从广义上讲，日本人的这种哲学风格是由禅而培育出来的。在这种背景之下，才出现了西田和田边的思想。这是禅的功劳，特别是当西方思想传来的时候，如果没有作为公案的无，以及根据公案的参禅，那就不会产生这样的哲学。在这个意义上，禅留下了辉煌的业绩。但是，禅的意义并不止这些方面。对公案以前的禅，很少有人认真对待过。这虽然不同于铃木大拙和西田的研究目的，但对我们来说，有必要了解一下公案的无出现以前的历史情况。在这一点上，所谓西田哲学就存在着功与罪两个方面。

梅原：其实，高桥和已就认为，这个时代对佛教思想必须沿着存在论和认识论作深入的思考，虚心地审视佛教认识世界的各种方式和对生命的把握方式，并从中思考现代人的生存。铃木大拙和西田用白隐以后出现的一个无字就想理解东方思想，这个理解要点太容易了。如果通过这个无，甚至连禅也无法解其全貌，那么，是否应该摆脱铃木和西田的眼光，重新看待禅呢？那时

就会用不同的眼光读《临济录》和《碧岩录》了。

三、《临济录》《碧岩录》《无门关》

柳田：至少，《临济录》和《碧岩录》是全然不同的。尽管《无门关》的无代表近代的禅，但它与《碧岩录》完全不同。现代的日本禅常说曹洞禅和临济禅，但临济禅是临济义玄本人的禅吗？最近，许多人读《临济录》，但真是为了解临济本人的禅才读的吗？这种公案的无，如前所说，是大略的、简单的，我想读《临济录》的人很难明其原义，这样就等于没有读。

梅原：人们常说，《临济录》、《碧岩录》、《无门》是禅宗的三本圣经。这种说法是日本独创的吗？

柳田：至少，近代中国没有很多人读过《无门关》。中国人不太关心的东西，日本人却很关心。比如，有个《十牛图》，在中国也没有多少人读过，但在日本却很流行。在中国流行的书，日本人不太读。

梅原：日本视这三本书为圣经，是最近的事？还是德川以后的事？

柳田：白隐可能没有说过。这事是在他以后。白隐其人体大身壮，并不是瘦小的样子。

梅原：在中国，读《临济录》的人很多吧。《碧岩录》怎么样？

柳田：读这两本书的人都很多，但如果说中国禅的书籍，首推《景德传灯录》。

梅原：这本书接近《高僧传》。

柳田：中国人对它们很感兴趣，因为在理论体系的建构上不成功，就象《传灯录》一样，写录事实，很受好评。《碧岩录》有过去的故事和歌，歌很好听。但是，进入德川时代以后，日本人对汉语的理解能力丧失了，已经无法理解到那一步了。所以就放弃了《传灯录》和《碧岩录》，而改读《无门关》。实际上，《碧岩录》中的偈颂是中世纪的五山文学的真正背景。

四、对无的再认识

梅原：无的思想来源是《无门关》的无。

柳田：可以说，西田哲学的起点在《无门关》，而且只是《无门关》的第一则。

梅原：这是对西田哲学的强烈批判。

柳田：从不好的方面说，《无门关》是偶然出现的，西田读了它。

梅原：西田研究佛教的方法并没有一种对整个佛教思想体系作细致探索的态度，他读很多书，但不是从中挑选一本，而是偶然地翻翻，为实践的目的坐禅，如果有《无门关》，就读它，并靠与铃木的对话而习禅。所以，最后的《叹异抄》并不是对佛教思想流派的总结。

柳田：说偶然，也许有些过份，但他身边确有《无门关》。当然，在日本有为准备这本经典的禅的风尚，所以必须承认这个功绩。仅此一点未免有些单调。

梅原：西田的时代，是西方思想万能的时代，是不能思考东方对西方具有何种思想意义的时代。西田提醒世人这种东方思想的重要性，是很伟大的。可以说，东方思想就在身边，他正是由此思考的。

柳田：从紧靠身边的东西开始思考，事实上是与禅的本质相联系的。正如唐朝马祖所言“平常心是道”，在日常生活中想，认识真理，是自古以来的中国人的态度，这在禅当中就已经存在了。这尽管是本质性的方面，但仅凭这一点是否

能与西方抗衡呢？

梅原：一切都用身边的东西。禅用的是无的思想，但是，从亲鸾那里也抽出类似西方基督教的忏悔意识，我觉得这好象是很卑劣的东方式的反应。从作出这种反应的时代起，直到问整个东方思想是什么的时期，早就经历了很大的变化。西田和我的年龄差是五十年，所以这五十年是不是令人可以提出以上问题。其中有对禅的解释，但禅从达摩起，迄今是否沿着达摩一系继承下来？禅从何而来？它与般若的空观思想、天台的止观学说有什么关系，这些就是重要问题，过去难道没有这种提法？

柳田：过去提出来，就挨骂。人家对你说，从达摩起，就对坐禅这种事感兴趣。

梅原：看来，不能从达摩坐禅做起。

柳田：人家又说从赵州无字开始，也对坐禅感兴趣。所以，提鸠摩罗什和僧肇就没有必要了，否则，会挨批的。宗门各派，必须考虑到达摩为止，一切都为达摩准备。这样一来，对中国思想史的真正研究，就是一个禁忌语。但今后一定要研究，因为，这比把历史上毫不相干的无字公案与达摩牵强附会要远为高明。

梅原：但达摩的《绝观论》，不也是伪作吗？

柳田：当然是。现在它有一个口语体译本，与后来禅的形象大不一样，表现得轻松、自如。形成这种现象的背景，颇为有趣。

梅原：这是慧能以后的事吧。

柳田：他写的东西比慧能早。比如象顿悟、渐悟这类定慧的问题那时还没有出现，我想这是在慧能以前。《绝观论》是一本很轻松的、令人愉快的书，这种轻松肯定不会产生在后来的时代。按常识的说法，中国的禅来自达摩，但对他的解释，却成了问题。

五、禅思想的拓展

梅原：甚至连铃木先生也说达摩开创了禅的思想，但您认为是从罗什开始的。

柳田：我想，禅的思想史也起源于印度。在印度，以禅的修行为乐趣的事情有很多。这是印度的特色，决不是苦行。这么说恐怕是传统，中国的禅宗只强调严格性，这虽然是从历史上出现“无”以后才开始的，但它的严格性，并不是来自禅的内在生命的严格性，而是与形式相吻合的严

格性，问题就在于此。从历史上看，禅的本质并不表现在这些方面。尽管写上“无字”的标题，但它已经丧失了本质性，所以，必须换一块招牌。

梅原：去年，我写了一本书，叫《罗汉》。那罗汉图上每个人都一展个性的风采，自由飘逸。这种思想当然成活于禅之中。在日本，主要表述无的禅的观念，并没有这种恣意而轻松的生活。在没有经历过痛苦的人生，或者自由享受人生，并缺乏这些智慧的时候，恐怕不会产生这种罗汉图。

柳田：在近代的日本，画罗汉图的人非常重要。处于这样的背景下，大概会有禅月的罗汉，有中国罗汉的传统，但基本思想肯定与《绝观论》相同。所以，这本书是伪作也罢，是达摩所作也罢，都没有关系，但这种罗汉的生活态度与那种气氛是相互贯通的。回溯历史会发现，罗汉们有记述坐禅心境的歌集，如《长老偈》和《长老尼偈》，这与《绝观论》以及日本的罗汉形象确有一致的地方。

梅原：与老庄也有关。在这两种关联中，恐怕就有禅的精神。否则，就很难理解象《碧岩录》这样的经典。

柳田：《碧岩录》就有在禅宗世界享受的篇章。

梅原：象这种用长远的眼光，乐观地看待人生的态度，在日本的曹洞禅中当然是没有的，就连临济禅好象也很缺乏。在无的形式中，禅变得非常伦理化，这是不是禅僧的生活伦理化呢？

柳田：如果把无这个“休止符”亮出来，也可以说，一切都解决了。但是，还有一个对中国禅不可忽视的认识，就是人们对神秘主义，或者对不同于一般世界的神秘性的极大期待。现在，普通人都对禅感兴趣，或者说很关心，这恐怕是一种期待，对不同于一般世界的，那种不可思议的开悟的期待。

梅原：印度也有这种期待。

柳田：对神通力的信仰。

梅原：这也与老庄有关吧。

柳田：恰好是在相应的时代，禅传入中国。中国人表面上不是接受那种神秘性的民族。但很凑巧，从后汉末期到三国、六朝，正是所谓“怪力乱神”横行的时代，这时，佛教的传入具有重要意义。这里有时代性的内外呼应的原因。中国民族对超现实的神通力开始发生兴趣，正是禅与佛教落户在这个国家的时候。

梅原：佛图澄和罗什同样，都是对中国的佛教史产生过重大影响的人。

柳田：罗什留下许多业绩，而佛图澄只有《高僧传》中的传记，其它没有留下什么。但是，佛图澄的伟大贡献，是他的神异思想，也就是神通力培育了中国的佛教，所以和罗什一样。

六、“空”的实体

梅原：那么，无论禅是无，还是被别人说成无，都是后来的事情。但问题在于，它与空的思想关系，和般若思想以及僧肇等等的关系是什么。

柳田：僧肇的书容易懂，这是《肇论》的长处，但对于空与无的区别却含糊不清。

梅原：这本书有非常重要的论点，僧肇对空的解释与龙树就不太一样；龙树强调逻辑性，而在僧肇则把空解释成实体，也就是说，空的原理是空的实在，或是对宇宙的漠然冥想，它通过人心而表现出来。这一点也象柳田先生所指出的那样，与老庄思想有关联，对此，我很感兴趣。

柳田：这恐怕是中国人和印度人在想法上和

思维态度上完全不同的缘故吧。中国人的思维特征突出表现在把所有具体的、有形的东西视为一种真实。甚至连没有具体形式的无也当作某种形式，中国人的这些思维特征，在僧肇那里有明显的表现。虽然这可以回溯到老庄的思维，但所谓无，并不是什么也没有，而是对一种混沌状态和一种气体的凝结的想象。

梅原：当然，龙树并不认为宇宙的实在是无。

柳田：他没有这种想法。《中论》的逻辑性是很清楚的。

梅原：给中国带来误解的，恐怕是罗什，其思想变化是从逻辑性的空观转向实体的、宇宙性的空观。

柳田：我看其中还有印度佛教自身的原因，比如，用逻辑无法解决的瞑想实践，以及人的内在的主体性要求等等。瞑想一方面是快活的，但另一方面，它是灵魂的问题，要是没有那种愉神悦志的成份，瞑想就不能维持下去。罗什忍耐了那么严酷、痛苦的现实，完成了如此艰辛的工作，如果没有漠然的瞑想，就不可能单纯地坐禅。但是，罗什自己的生活具有一种奉献给具体的现实

生活的力量，而且还有一种奉献自己生活的精神态度。这对中国人具有很强的吸引力。它与中国人固有的从具体立场考虑问题的态度相互沟通，就产生出这样的认识方法；把本来逻辑性很强的理论，置换成具体的、实体的学说，并以此为唯一的思维材料。这也是罗什的特色之一。罗什也有他的禅。

梅原：他自称是照原样翻译龙树的学说，但实际上却带有自己独特的思想，改变了龙树学说的原貌。

柳田：在印度佛教中，不仅有逻辑，而且还有一种对宇宙归一的要求，即，主体性体验不同宇宙归一，人就无法生存。这虽然是佛教的长处和特色，但不知从何时起，它就从佛教宗派发展到大乘，经过逻辑化，成为一种精神分析。当然，姑且算是精神分析，如果没有实践也不行，精神分析只是一种理论的完成。这样，我看很有必要重新对龙树这个人及其业绩做一番思考。

梅原：一切思想都来自当时活着的人们。所以，看上去只是关于逻辑的观点，我们也要注重隐藏背后的某些人的生存方式。龙树的头脑很有逻辑性。但在逻辑的背后，有什么样的生存方式

呢？这是一个问题。

柳田：经典的翻译并不是为了保护人，也不是为了生活更好。罗什那种誓死把这么多的经典翻译过来的能量，也是来自他的生活实践。在很短的时间内，完成这么多的工作量，恐怕与今天的我们撰写书稿不一样吧。

七、从禅到止观

梅原：柳田先生的论文已经阐明了空观问题与禅的无的关系。另外一点，就是空观问题与天台止观的关系。岩波文库出版了关口真大先生的译本《摩诃止观》，副标题是“禅的基本原理”。天台止观不同于禅，但加上这个标题，是什么原因呢？恐怕是日本只知道禅，才加上这个标题的吧。天台止观与禅之间的关系一直不明朗，我们是否可以这样认为，禅虽受天台止观的影响，但实际上，禅的形成是经过了对天台止观的纯化过程。

柳田：关口先生之所以加上副标题“禅的基本原理”，一方面是因为今天日本的“禅宗热”，另一个原因还在于，禅比“止观”这个词更利于理解。关口自己似乎觉得用“禅”这个字就能够代表

天台的佛教。尤其是从历史的角度来看，天台智顗(538—597)的传记表明，他自己在年青时代就确信禅能够统一整个佛教，只是在晚年，他不再用“禅”这个字眼儿了，而开始用“止观”。天台智顗的一生变化，就是从禅到止观的发展。从这种立场出发，关口先生才把止观说成禅的思想原理。在智顗的著书中，早年所用“禅”这个字的次数非常多，而晚年就减少了。

梅原：那么，为什么偏偏要从禅发展到止观呢？

柳田：天台智顗这个人对综合事物和建立体系都有很强烈的兴趣。既便读过论述甚广的《摩诃止观》，也很难明白，他的实践具体要做什么。到了晚年的天台智顗，对综合和建立体系失去了原有的兴趣，形成了与年青时代那种对实践的愿望截然不同的性格。对此不能满足的重实践的人，便追求在他的天台那里无法获得的东西，转向了达摩禅和净土教。所以，这不并不等于说唯有达摩不可。在天台的《摩诃止观》以后，就有一种新的动向以相反的形式出现了，即与天台不同，人们拥戴达摩，开始关注重视具体实践的佛教。在《摩诃止观》中，智顗虽然把实践分作四种，叫四

种三昧，但除去常坐三昧是指坐禅，常行三昧是念佛以外，半行半坐三昧和非行非坐三昧具体指的是什么，却无从知晓。坐禅、念佛，或者不讲究这些的平常生活，如果具体做起来，也只是坐禅和念佛。所以，常坐三昧和常行三昧是清楚的，禅和净土教都是在天台以后才出现的，它们都有明显的形式。日本也同样，平安时代有睿山的《摩诃止观》的传统，镰仓时代就出现了所谓为纯粹的禅而禅，为念佛而念佛的佛教实践。

梅原：最澄的形象就是坐禅的样子。

柳田：所谓具体的实践，就是禅和念佛吧。念佛不一定是净土教的念佛，而禅也未必是禅宗的禅，它具体是指坐与颂。

梅原：走路、睡觉都可以坐禅，如果创造一种步行禅，那该多好啊。柳田先生刚才讲天台继承了空观和瞑想这两个传统，并加以体系化。但体系化反而使具体的实践逐渐减少，禅的出现就是对实践的具体化，而且它的立场是一贯的。其中，以达摩为鼻祖的一系有很大的发展。这样一来，天台止观与禅在实践方法上是相同呢？还是不同呢？

柳田：具体方面相同。天台对哲学体系，或

者对建立实践体系本身过于关心了，但作为具体的实践，还是相同的。

八、中国禅的起源

柳田：在僧团的历史上，天台的晚年正值隋炀帝时代(569—618)，天台僧团倒向隋炀帝，他一死，唐推翻了隋，过去一直倒向隋炀帝的天台僧团，当然就向别处布教。这样，一进入唐代，天台就衰弱下去了。同时，那些非天台的，或者反天台的佛教势力日趋加强。

梅原：从理论上反天台的是华严宗；从实践上反天台的是禅。

柳田：对于华严宗，镰田茂雄在《无限的世界观》认为：它最早是从民间诵读《华严经》的结社团体发展而来的，所以，起初不一定具有理论体系，而只是佛教的实践。但在则天武后的时代，华严宗也与上层知识分子相结合，具有相当的知识化。

梅原：那么，所谓的禅，是何时真正出现的呢？

柳田：一般所说的中国禅的禅，是在马祖道

一死后 （788 年），大致在九世纪以后才真正形成。它的基本特征就是日常性。在其背后有一种人生观的变革。《临济录》是代表，人们常说的祖师禅和南宗禅，都属于这一系。

梅原：在这以前，有个人物是人们常说的六祖慧能。他也和达摩一样，是传说性的人。六祖不能说是神会所指导的人物，他作为首领，把自己的学说托词于祖师了。

柳田：神会所处的时代并非对谁都没有权威，但到了马祖的时代，自己想说什么就可以说什么。

梅原：仅此这一方面，禅并不是成熟的。

柳田：中国自古多伪经，但是从九世纪以后，就减少了。所谓伪经，是指自己所讲的道理，谁也不信，于是就托词于释迦的话。但是，自马祖以后，自己想什么说什么，所以，对那种伪经的需要就不存在了。神会之所以拥戴慧能，是因为那种无所顾忌的新人文时代远未来临。这样的大变化，正好形成了安禄山大乱（755 年）时代的一个契机。过去，达摩被拥戴出来，也属于同样的情况。

九、语录的出现

柳田：仅从中国学，或中国思想本身而言，九世纪初期的那个时代，可以是一条界线。儒家在那个时代诞生了有名的韩愈。过去的儒家都为古典经书注释，中国的学者在对古典解释和理解的基础上，加深了他们的思索。当然，正统的儒家不会把自己的意见如实说出来。但是，到了韩愈以后的时代却表现出截然不同的倾向。他们虽然对古典经传做注释，但发展到宋学，就把自己的意见作为自己的体系加以总结归纳。禅并没有对此起过促进作用，但在八世纪初期就已经发生了新的人生观的改变。这是一个不从释迦那里找借口的时代。最有代表性的就是马祖。马祖是新佛教的开山人，这样，禅的语录这种独特的文献就出现了，所谓语录，就是人说的话的记录。过去的佛教只对释尊的话做解释，无论如何实践，也只是既定原理的实践。

梅原：有趣的是，佛教的伪经和假版本很多，它们作为中心思想有成熟的一面。

柳田：在近代中国，人们常读的佛教经典，

很多都是假版本。尤其象《圆觉经》、《首楞严经》等都是宋代以后中国佛教的主流。著名的《起信论》也有问题。《肇论》是真的、但《宝藏论》是托词于僧肇的伪作。它的广泛流传，对禅产生了很大影响。

梅原：可以说，佛教的历史是制造伪经的历史。大乘经典也是后来写的，在对它的注释中，也有造假的成份。比如：一般说《大智度论》是龙树之作，但有很多疑问存在，恐怕是罗什之作。这样可以说，《起信论》和《宝藏论》都假经典。如此伪造经典的背景是一种思维方式起作用，即，尊重传统，只信古人的著书才有真理可言。真理已经是存在的东西，并不是新被发现的，在这种观念盛行的时代，如果想说新的真理，只有伪造经典，别无办法。这一点与欧洲是不同的。在伪造经典的历史背后，有一种抑制真理的思维方式存在。但中国的这种现象到九世纪就消失了。

柳田：印度的原始经典为什么产生，不太清楚，但是，大乘佛教的经典显然是制造的。

梅原：不仅佛典是假的，就连对它的注释也是新造的假经。

柳田：对六朝佛教影响最大的还是罗什的

《大智度论》，因为各种思想都出现了。现在的天台体系，几乎都是以《大智度论》为基础的。中国人有喜欢具体而简洁的一面，但对大的东西也很关心。

梅原：现在之所以拥戴慧能这种传统人物，是因为假经典式的思维方式仍旧残存，否定神秀而自己又不敢说，只好以慧能为正宗作为理由，推出慧能。

柳田：有这种原因。

梅原：神秀与神会的区别，虽然是北宗与南宗之不同，但是，北宗(神秀)与华严宗有联系，是学术的禅，而南宗(神会)以实践为主，是强调日常性的禅。

柳田：大致的倾向就这样。

梅原：在实践方面最彻底的就是马祖道一。

十、《临济录》的本质

柳田：我还想另一个问题，就是体与用的逻辑，虽然它起始于僧肇，但北宗禅是平等地看待体用的。这与天台相同，都正确地认识体系。但是，神会的南宗禅认为体中含用，而马祖以后又

认为用中含体。相比之下，北宗禅对体与用是平等看待的。

梅原：两者虽然对立，但互为平等的考虑是统一的。

柳田：当然，不统一就无法实践。

梅原：统一了，用的方面逐渐会取胜。

柳田：这就是过去说的“大机大用”、“全体作用”。宋学用“作用”这个词是很乱的。所谓“用”，是基于日常活动的考虑，其中有“见体”的意思。发展到后来，甚至连“用中见体”都失去了，只有彻底的作用本身了。

梅原：这种思想发展的极端，就是临济义玄的出现。实际上，《临济录》的中心思想是语录说法，即对在乱世中生活的人的智慧的有力解说。我对这本书的感觉有两点，一是在动乱的世界中，什么也不靠的人的顽强智慧；二是在动乱的时代中，自己只靠自由而充满个性的气魄。

柳田：在不应该依靠的地方就不依靠，这是“无依”，它是一种虚无主义。

梅原：它与鸠摩罗什那时的虚无主义略有不同，是一种健康的虚无主义。罗什虽不能说不认真，但在他的气质中有不过份相信理想的知识分

子的虚无成份。临济就不是这样，他有一种中国大众认真生活的能力。

柳田：他并不是眼光短浅的知识分子。临济这个人是从中国大地深处走来的。带有这种性格的禅，与马祖具有相同的倾向。《临济录》至今还被严重误解，所以，世人常说的禅总与临济的主张对立，甚至认为是临济禅。公案虽然出现了，但用它来限定《临济录》，却是错误的。《临济录》的主要观点是说法，是对新的人类形象的回答，可以说是对人类的凝视。

梅原：若用今天的日常用语来表现的话，就可以经常说："你不行！"对对方很渺视，有一种"你有什么了不起"的感觉。我觉得所谓真正的教育，就是这个意思。他是以完整的人格面向对方，彻底粉碎对方的自大、怠慢和虚荣。这里有教育人类的秘诀。

柳田：如果我们是当事人，就无法生活。现在的学生运动就很难。

梅原：对那种认真的气魄决不可忽视。所以，对棒喝而言，恐怕认真的气魄也存在其背后，但它一旦形式化，就什么也不是了。此外，《临济录》中出现了普化这个人物，他是一个有趣

的人。

十一、临济与普化

柳田：没有普化，《临济录》的魅力就减掉一半。虽然临济只进棒喝，但普化却是自由人的典型，而且普化可能比临济畴高一筹。

梅原：他帮助临济布教，是暗中人。但是，临济的布教一获成功，普化就自然死去了。

柳田：过去读《临济录》，都把临济和普化视为对立的双方，有的毫无道理的解释认为普化不如临济。普化还整过临济，曾说他“只具独眼”。普化一一道出谁是老婆禅、谁是花嫁禅，独眼临济是爱流鼻涕的小僧。过去的解释说临济有前程、有见识，但是，原文并非如此。临济是无知的小僧，绰号独眼。独眼不是第三只眼。至今的解释为把临济奉为很伟大的人物，就说那只眼不是肉眼，而是神异之眼。这是牵强附会上去的。其实，普化具有同等资格。我觉得临济可能不如普化。“只具独眼”虽然仅仅是一只眼睛的意思，但过去的解释总抬高临济，看来，其中有一种读过《临济录》的痕迹。读一下原本，并没有现在的

意思。

梅原：我没有注意到这一点。我用的是错误的注释，所以是褒是贬，弄不清楚。注释并不是单纯的批注，而是触及临济的本质问题。读过《临济录》我感到，临济是由大地所生的，认真而有能力的人，他从艰苦的生活中代表了度过其老实一生的民众，并向他们传授一种生存方式。临济是伟人，但是，以独眼返视人生是不够的。

柳田：临济是过份认真的人。普化虽认真，但也有傻的地方。

梅原：把临济说成独眼，很有意思。临济缺乏一只返视人生的虚空之眼。

柳田：铃木正三恐怕就是这么读《临济录》的。他是三河武士。关是在原战后出家的，他用自己的立场习禅，与佛教传统毫无关系。在这些人的眼里，《临济录》是可读的。普化则认为临济的认真也有落空的地方，最后即便在棺材里，他也会用自己的实践以示别人。

梅原：如果普化死了，临济把他装进棺材，对他说：你快死了！那就是一个很惨的故事，但对它究竟作何解释呢？普化与临济的微妙往来，到现在还吃不透。

柳田：普化是不是象一种自由诗人，诗或许来自优越于正经人的地方……

梅原：在日本，普化恐怕是虚无僧。他有点象虚无者机龙之介的气质。这方面表现在禅。

柳田：那本《大菩萨峠》的机龙之介很有意思。因为，作者中里介山也从事与铃木正三近似的禅，无论在哪儿，他都是自我本位，与禅的传统并无关系。在《大菩萨峠》中的确有这样的目的。

梅原：临济虽然没有清楚地说行善，却生活在善的世界。但是，普化虽然处身于善与恶的情境之中，实际上却行善。尽管如此，普化知道善的虚空。

柳田：临济当然也知道。

梅原：但普化的所见更灰暗，有些中里介山的感觉。

柳田：现在还不知道《临济录》是谁编集的，但编集人推出临济和普化两人是有相当大的力量的。

梅原：其中就有真正的禅。仅仅因为临济，我不会对禅太感兴趣，而在象普化这种人身上，我感到禅趣。用普化出现在始终的眼光看《临济

录》是很有意思的。

柳田：但是，无字公案的出现，是普化禅消失的开始。《临济录》的最后才出现普化这种人。

梅原：普化那里有“无”的感觉性。人生经常在某些地方包含这种性质。失去这种感觉的宗教是很糟的。禅在形成“无”的过程中，会失去其感觉性。所以，虽说是“无”，但它是一种理性的东西。

柳田：白隐也有无的感觉性和灰暗，但在这以后就逐渐地整理完了。尽管在另外一方面存在着产生机龙之介的精神风土。

梅原：有位先生比较过密教与禅，说明密教有灰暗的生命力，而禅中则有明亮的生命力，这说明如果只把禅看作明亮的生命力，那是不对的，是对密教的偏爱。纵观《临济录》，是有出入的。《临济录》是什么时候的书？

柳田：宋代初期编集的，也就是临济死后二百年。

十二、禅的变质

梅原：这是很出色的，原因是什么？

柳田：经过五代的战乱到宋初的黑暗时代，都有特定时代的要求。以后对临济的解释就定型了。

梅原：直到当时，所谓禅，就是这种形式，但如果它是从现实的精神与虚空的思想的对话中，或是斗争中产生出来的，那么就必须重新返视禅。

柳田：无字公案由元到明、清，都有这种倾向，但在日本就被中断了。所谓念佛禅就变成了堕落的东西。在中国，宋代形成公案禅以后，就迎来了一个对公案禅再度反思的时代。它与普通的知识分子和阳明学相关联，形成了明代以前的时代潮流，但没有完全进入日本。

梅原：如果《临济录》是这样的话，那么，《碧岩录》就与《临济录》不同。

柳田：怎么不同呢？

梅原：《临济录》是一本严肃的伦理书，相比之下，《碧岩录》是美学的书，一读就知道那种附加的解说，即在令人惊奇的禅僧的言行中充满着头脑机灵的幽默。所以给人的感觉是《临济录》重，而《碧岩录》轻。

柳田：《碧岩录》是一种舞台艺术，或给人一

种在额头大的地方镶嵌上的禅的感觉。唐代的禅生活在日常性中。临济也如此。到了宋代，过去的禅都嵌进很窄的范围，成为鉴赏对象。

梅原：临济时代与《碧岩录》相距多少年？

柳田：大约三百年。临济以后二百年，雪窦完成《颂古》，后来经过了圜悟(1063—1135)的提倡。垂示与歌都是小舞台的艺术，正所谓“讲座派的禅”。

梅原：大约是哪一个世纪？

柳田：十二世纪。

梅原：好象游戏的要素变得很强。

柳田：虽说因为游戏，但决不是不严肃，它有非常纯粹的一面，这与唐代的禅截然不同，过去的理解忽视了这一点。众所周知，有一本《禅林句集》，如果对它都按照公案理解，那每首颂就都一样。所以，不管解释哪一个，都一样。这样，趣味就消失了。这是公案禅的过份表现。

梅原：《碧岩录》中有一句“镇州的萝卜大”，这话作为心理交往是很有意思的。某男子来到赵州所在地，赵州是一个丑陋的老头。男子心想这家伙也许是名僧泉的弟子，就发问：你是南泉的弟子吗？赵州答曰：镇州的萝卜可大啦。这里充

满幽默与机智，表明了顿悟智慧的活动，是一个逗人的故事。用粗俗的语言写这种故事，象“萝卜可大啦”的语气恐怕就是《碧岩录》的本质。

柳田：如果细心读《赵州录》，那就不止这些故事了。他和临济一样，都出自那样的社会、历史，有着相同的苦恼，但《碧岩录》只截取了一个方面。临济也是如此，他只说黄檗三次被棒喝后觉悟的勇气和容易明白的理性而动人的故事。但是，最初的故事并非都是这样。用碧岩理解临济是不行的，同样，用碧岩也难以理解赵州。以《无门关》代表赵州是不行的。

十三、苦行不是禅

梅原：在此意义上，《碧岩录》很有意思，世界上似乎没有这类书。

柳田：这是一本宗教书，尽是宗教的概念。这类书的确很少。

梅原：如果要找的话，斯托噶的语录就有若干条，都是那种智慧与幽默的结晶。这是很令人感兴趣的。爱好这种智慧、幽默的中国人的知识也很有意思。

柳田：宋代就是要求这种兴趣的时代。

梅原：那个时代是和平的吗？

柳田：邻国的辽和金对宋很有威胁，所以，它是居中的和平，如同一块方寸之地。这与唐代完全不同，也是中国禅的一个特色。

梅原：象您说的享乐人生的思想就是在《碧岩录》中出现的。

柳田：我至今没有做出过这种解释，所以这是您梅原的发现。

梅原：这最好用道理说。圜悟的道理过于严肃，并不好。因为，有很多都是似是而非的道理。刚才我们谈过的话题是指中国，日本与之有别。

柳田：雪窦的《偈颂》很精彩，如同连歌和俳句一样，都是前后呼应的。

梅原：这种若即若离的感觉也出现在禅之中，尤其在《碧岩录》中很明显。

柳田：禅问答原来就是这样。对一个提问，总要从正面回答，就没意思了，当然也不能问声“是吗？”就棒喝。《赵州录》是自在的，没有固定样式。

梅原：赵州与临济是同时代的吗？

柳田：大致上是的。

梅原：《赵州录》是后来才有的。

柳田：这是宋代以后编集的。

梅原：这样说来，它与《临济录》是同时代了。

柳田：是的。

梅原：在中国，读《赵州录》的人很多吗？

柳田：曾经中断过一段时期，到了明末，《赵州录》才被重新编集。宋代以后，因为碧岩的流行，唐代的语录几乎没有什么人读。不读《临济录》、《云门录》、《赵州录》，只读一本《碧岩录》的时代是相当长的。到了明末清初，兴起了一场不要《碧岩录》，返回原著经典的运动，对过去的典籍又进行了编纂。这些动向形成黄檗宗而传入日本。黄檗宗是明末清初对临济禅的复兴，当然中国是临济的本家，来到日本就成了日本的临济宗，但它的成长并不顺利。刚才提到的黄檗宗，内容就是临济正宗。所以，中国对日本是一种刺激，日本人重新审视临济禅、曹洞禅和黄檗宗，重新建立了一种传统。也就是说，隐元来到日本说中国禅宗是本家，这就变成一种推动作用，日本的禅宗由此而醒来。这样，五山文学或者叫五山的禅文化就被建立和维持下来。

梅原：不觉中就变成了游戏。

柳田：在此意义上，碧岩的禅占据了五山禅的主流。

梅原：隐元是提倡临济正宗的。

柳田：可以说，江户初期，日本人是很认真地读《临济录》的。

梅原：《无门关》是什么时候的作品？

柳田：1228年。完成《无门关》那年，正是道元回到日本的时候。

梅原：他比圜悟稍微晚些。一般日本人读《无门关》就更晚些了。

柳田：一遍上人到中国接受了无门慧开的教诲以后，回到日本，法灯国师(1207—1269)曾提出他与《无门关》是否有关系的问题。但是，在日本，读《无门关》的迹象是从江户开始的，而不是室町。

十四、从中国禅到日本禅

梅原：那么，最后对日本禅与中国禅的区别就很难概而言之，怎么办好呢？

柳田：说起日本禅，有一个非常纯粹而严肃

的典型的人，他就是道元。当然，因为严肃而无可憎之处，所以，谁都喜欢他，仅就日本禅而言，道元比临济更惹人爱。

梅原：道元在临济兴盛于中国的时代学习却特意带回过时的曹洞禅，他的理由是什么？

柳田：道元不一定有传播曹洞禅的意识，他甚至都不喜欢禅宗这个名字，认为只有一个佛教。平安末期，道元以为那时的佛教已经发展到尽头，他考虑要重新建造日本的佛教。道元没有忠实地沿着荣西所设的方向发展，对于他们来说，不仅中国，就连印度佛教也在其视野之中。《兴禅护国论》里征引了许多经典，道元也读《阿含经》之类的经典。所以，这里的倾向是背离宋代碧岩一系的禅宗，回到唐代初期的禅，乃至回溯到印度为止。这在日本也持续不长，道元的佛教靠道元自己完成，而后就终结了。

梅原：不是禅，而是道元的佛教？

柳田：他称作“正传佛法”。荣西也如此，从《兴禅护国论》开始了禅宗，对道元来说，他是对整个佛教，而并不是对禅宗当中的某一派寄予关心。

梅原：道元是一个很严格的、杰出的人物，

那么，荣西是什么样的人呢？

柳田：他的时代比道元早。这个人具有用纯粹性都无法理解的地方。比如：与台密结合，荣西的佛教本质就是密教，所以，他的意图并不是引进中国禅。而且，经过荣西，道元的时代，从镰仓禅到室町时期，这种倾向很快就消失了，宋代的禅可以说象洪水一样涌进日本，而在中国中断的传统却在日本发展起来了。

梅原：曹洞宗也受宋代的影响吗？

柳田：道元的佛教是由道元结束的，而曹洞宗则受到宋代的影响。它发挥了与临济禅完全相同的作用，不久，隐元抵日，在早期的德川时代展开了对日本禅的反省，同时使道元纯化，开创了曹洞禅。实际上，道元最讨厌建立曹洞禅的立场，但曹洞禅却不绝于今。这对隐元而言，就是与日本佛教的背离。一方面，室町时代的禅的主流在临济禅，但它并不是忠实地继承临济义玄的《临济录》，而是碧岩禅，这始终都是五山的禅。

梅原：禅的"逃亡"颇有意思。它是不是被元代排斥，走头无路，才逃亡到日本的呢？

柳田：镰仓佛教最后被宋朝禅所代替。这是不是日本佛教本身的一次翻新呢？密教的情况怎

么样？室町时代属于日本中世文化，它受到宋代禅的清洗。所以，虽说曹洞禅、临济禅、黄檗禅，但三者都是招牌，内容完全不同。临济禅不一定与临济义玄的《临济录》有关；曹洞禅与道元的意思相背；黄檗禅的现代内容就是公案禅。

梅原：隐元到来的时候，是什么情况？

柳田：黄檗禅暂时只被归化的中国人继承，所以，那个时代保存了中国的临济正宗，但在不觉之中，白隐禅就来到了。黄檗宗要在日本发展，就必须与白隐禅建立关系。现在两者的内容是直接相关的。

梅原：所谓黄檗禅是怎么一回事呢？

柳田：这是中国禅逃亡他乡的最后涌潮。

梅原：如果这是复兴的逃亡，那就是对日本禅的刺激。

柳田：对日本禅的复兴起了促进作用。白隐抵日，重新兴起《无门关》的“无字”和碧岩禅。

梅原：最后又变成《无门关》。

译 后 记

禅宗是一种人生哲学，它是佛教移入古代中国人内心后所体悟到的新的心灵境界。禅宗对一切境遇不生忧乐悲喜之情，不粘不着，不尘不染，心念不起。这种处世态度在中国历史上产生过重大影响。一方面，诗赋中那种任运自在的恬淡心境，在若无的禅光佛影中，显现出清静虚空的艺术风格；另一方面，禅宗那种引导人们否定客观现实的倾向，又使许多人在严酷而惨痛的现实生活中，龟缩进狭隘的灵府之中，消解自我的抗争意志。无疑，禅宗对中国人的心灵塑造起了不可忽视的作用。《禅与中国》即是一本从历史与思想的角度对此加以把握的力作。

柳田圣山是当代日本著名的禅学家，他的名字经常与铃木大拙相提并论，被誉为禅宗研究的两大权威。柳田先生著述甚丰，代表作有《临济的家风》、《早期禅宗史书的研究》等等。

本书原名是《无的探求》，副标题为“中国禅”。从整个内容看，作者按照禅在历史上的演变，进而描述中国人的思想进程。实际上，这种历史与思想结合的方法，属于思想史的研究范围，涉及问题相当广泛。从印度的瞑想实践——禅在中国的流传，到魏晋玄学与禅的广泛渗入，乃至唐朝禅宗的初起和后来公案禅的出现，作者都在本书的章节里作出了明确的分析，并主要探讨了禅与中国的历史与思想关系。“无的探求”这个题目似乎过多倾向于对思想本身的重视，而“中国禅”体现出思想与历史两个方面的内容。所以，对我们的读者来说，“中国禅”更易于理解和接受。作者本人对此也表示了同意，因此，以《禅与中国》作书名。柳田先生一贯强调详实的引证和精深的考据，所以他的这本书既可作为历史读本，又可作为进一步研究的资料。

在翻译过程中，作者的学生、日本东北大学的中国哲学专家市来津由彦先生给了我很大帮助，使译作克服许多困难。如果没有他提供许多汉语原文的出处，译文恐怕很难还其原貌。另外，译稿经北京大学青年梵文学者钱文忠核对了梵文文献，最后由中国社会科学院哲学研究所卞崇道

先生审阅，并提出宝贵意见。译者谨此表示衷心感谢。

1987年春于中国社会科学院哲学研究所。

[General Information]
书名=禅与中国
作者=BEXP
SS号=
加密地址=
页数=220
下载位置=http://book4.5read.com/300-36/diskgde/gde87/28/!00001.pdg

封面页
书名页
版权页
前言页
目录页
绪言
第一章　佛陀的瞑想
第二章　乐道颂歌
第三章　奇迹的魅力
第四章　宴坐 - - 大乘的坐禅
第五章　般若波罗蜜
第六章　一行三昧 - - 原初的安定
第七章　本知的立场
第八章　从体到用
第九章　平常心是道
第十章　什么是人文？
第十一章　无字的发现
附篇：关于禅的对话
一、禅是“无”吗？
二、西田哲学的功与罪
三、《临济录》《碧岩录》《无门关》
四、对无的再认识
五、禅思想的拓展
六、“空”的实体
七、从禅到止观
八、中国禅的起源
九、语录的出现
十、《临济录》的本质
十一、临济与普化
十二、禅的变质
十三、苦行不是禅
十四、从中国禅到日本禅
译后记
附录页